# GIORGIO COLLI

# FILÓSOFOS SOBREHUMANOS

SIRUELA

Giorgio Colli

# Filósofos sobrehumanos

Edición de
Enrico Colli

Traducción del italiano de
Miguel Morey

Biblioteca de Ensayo 52 (serie menor) Ediciones Siruela

Título original: *Filosofi sovrumani*
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
Diseño gráfico: Gloria Gauger

www.adelphi.it
This book was negotiated through Ute Körner Literary Agent, S. L., Barcelona
www.uklitag.com

c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid. Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com    www.siruela.com
ISBN: 978-84-9841-446-2
Depósito legal: M-22.688-2011
Impreso en Anzos
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados

# Índice

## Nota del editor

Prosigue aquí la publicación de los escritos juveniles de Giorgio Colli (1917-1979) con este segundo trabajo, inédito hasta ahora, cuyo título original era *Filosofi sovrumani.* Escrito en la primavera de 1939, constituía la primera parte de la *tesi di laurea* de Colli, defendida en Turín con Gioele Solari el 11 de julio de 1939. La segunda parte de la tesis era el texto escrito dos años antes, en 1937, y publicado en la «Nuova rivista storica», en los volúmenes III y IV de 1939 –*Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*– que he vuelto a publicar en 2007, como siempre en Adelphi, con el título sintético de *Platone politico**. Completaba la tesis una tercera parte, *Il problema della cronologia platonica,* incluida también en el original mecanografiado de *Filosofi sovrumani* como apéndice. La presente edi-

* *Platón político,* trad. de Jordi Raventós, Siruela, Madrid 2008. Citamos según esta versión.

ción, que no incluye el apéndice sobre la cronología platónica, se basa en el material que describo detalladamente al final de esta nota y que se conserva en el Archivo Giorgio Colli de Florencia.

Como ya dije en la nota a *Platone politico*, me pareció preferible publicar separadamente los dos escritos principales que luego confluirían en la tesis, tanto porque fueron compuestos con dos años de diferencia como por el carácter objetivamente distinto de los textos.

A partir del verano de 1937, concluido el *Platone politico*, Colli reelabora sus pensamientos: continúa el estudio de Platón y se dedica al de los presocráticos apoyándose en los textos y la literatura especializada, pero filtrando a los antiguos griegos a través de la lectura de Nietzsche y de Schopenhauer –y a partir de él, de las *Upanishad.* Esta ampliación y profundización de los temas de su primer trabajo queda constatada en el segundo esbozo-sumario (C I.3), que ya publiqué como apéndice al *Platone politico* y que documenta la organización de su pensamiento de aquellos años, en especial el punto II: «Lato mistico e lato politico nei Presocratici», y el punto III: «La formazione della filosofia di Platone dal suo impulso politico».

En este segundo esbozo-sumario Colli ve en los pensadores griegos arcaicos «el contraste entre la pura interioridad que los lleva al misticismo y el impulso a expresarse políticamente, que los empuja a crear sus propios sistemas filosóficos... La lógica de Parménides es una tentativa política, un modo de exponer de forma comprensible el contenido místico de su doctrina de por sí inexpresable». Por otra parte ve reflejada esta duplicidad en la «contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco propuesta por Nietzsche en su estudio sobre el arte griego», aunque se distancia del filósofo alemán no sólo en la interpretación de lo apolíneo como impulso político, tal como se ha dicho antes, sino sobre todo de lo dionisiaco, que en su expresión más elevada queda reservado a los conocedores y no a los artistas. También en Platón encuentra, particularmente en el *Fedón* y en la *Carta VII*, «el lado místico... que constituye su parte más íntima –que él tiene, sin embargo, lo más oculta posible porque no la podría siquiera explicar y no podría ser comunicada», enfrentado a su filosofía, que es la expresión racional de la interioridad «gracias a la cual puede fundarse un Estado en el que todos sus miembros vivan filosóficamente».

Estos estudios posteriores –de los que sólo se conservan unos pocos folios de apuntes (C I.4)– estaban concebidos inicialmente como base para un texto que debía integrarse en el *Platone politico*, siguiendo el segundo esbozo, pero con el tiempo adquirieron una autonomía propia, se diferenciaron del trabajo precedente en el tono y en los resultados, en el estilo incluso, y pasaron a constituir su segundo trabajo: *Filosofi sovrumani*. El primer borrador manuscrito de *Filosofi sovrumani* está fechado el 8-10 de marzo-24 de mayo de 1939. La segunda versión mecanografiada no está datada pero con seguridad es de poco después, dado que, como se ha dicho, Colli defiende su tesis el 11 de julio.

*Filosofi sovrumani* –cuyo título remite a Nietzsche, pero que quizá también se hace eco de lo que sugiere el paso aristotélico de la *Metafísica* que llama sobrehumano a quien está en posesión de la ciencia de los principios, la sabiduría (*Metafísica*, 982b29-30)– es, respecto de *Platone politico*, un texto volcado a la interioridad: se asiste a la irrupción del pensamiento místico (*Upanishad*, Böhme, Giordano Bruno) y de la perspectiva nietzscheana de *El nacimiento de la tragedia* –revisada de nuevo–, pero sobre todo a la afirmación de la necesidad de retrotraer la *akmé*

del pensamiento griego a la época de los presocráticos (entre los que, en este escrito, se incluye también a Platón en su aspecto esotérico), pensadores «sobrehumanos» a los que muchos años después llamará «sabios».

La obra trata algunos de los temas de *La natura ama nascondersi**, publicada nueve años más tarde, y, como se ha dicho, el primer borrador está construido sobre algunos pasos de Platón. Es mucho más accesible, más directa, y también más arriesgada y con seguridad mucho menos técnica que la obra siguiente. Y además: aun siendo tan juvenil contiene muchas ideas, muchas interpretaciones que volveremos a encontrar a continuación en toda la obra de Colli. En mis notas he tratado de explicitar este aspecto con referencias, sobre temas o aspectos específicos, a las obras posteriores. Subrayo aquí tan sólo uno: en *Filosofi sovrumani* se reivindica el misticismo como el máximo logro cognoscitivo; muchos años más tarde, en *Dopo Nietzsche***, Colli volverá a

* *La naturaleza ama esconderse*, trad. de Miguel Morey, Siruela, Madrid 2008.

** *Después de Nietzsche*, trad. de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona 1978. Citamos según esta versión.

insistir de nuevo en esta posición, en el aforismo que lleva por título *Una parola malfamata* [*Una palabra con mala fama*]: «Hoy como ayer la palabra "místico" no suena bien: al recibir esta denominación, nuestros rostros se sonrojan o se ensombrecen. La buena sociedad de los filósofos no admite entre sus miembros a quien lleva tal nombre, y, por razones de etiqueta, lo proscribe. Hasta los más libres, como Nietzsche y Schopenhauer, rechazaban este nombre. Y sin embargo "místico" significa únicamente "iniciado", el que ha sido introducido por otros o por él mismo en una experiencia, en un conocimiento que no es el cotidiano, que no está al alcance de todos. Es indudable que no todos pueden ser artistas, no hay nada de extraño en ello. ¿Por qué razón iban todos a poder ser filósofos? La misma comunicabilidad universal, como carácter de la razón, no es más que un prejuicio, una ilusión. Los meandros más sutiles, tortuosos y penetrantes de Aristóteles, después de veinticuatro siglos, todavía están sin explorar, aún no han sido aferrados. También el racionalismo es místico. En definitiva, se trata de reivindicar "místico" como epíteto honorífico».

En concreto, he tenido en cuenta los siguientes materiales, clasificados en la sección 1 del Archivo:

C I Material preparatorio manuscrito (utilizado también para Ppol):

I.3: 1 folio doble plegado, ms. a lápiz por las dos caras con un segundo esbozo-sumario (¿1938?).

I.4: 2 folios dobles plegados, ms. a lápiz por las dos caras con apuntes sobre el *Simposio* y el *Fedro*. 1 folio ms. a lápiz por las dos caras con un extenso apunte sobre los presocráticos-Sócrates-Platón (¿1938?).

D I Manuscrito de *Filosofi sovrumani*:

I.1: Un grupo de 25 folios dobles plegados, ms. a lápiz por las dos caras: 1 folio con la portada general *Filosofi sovrumani*, fechado el 8-10 de marzo-24 de mayo de 1939 + 1 folio con la portada de la primera parte: *Mística y política en los presocráticos* y 9 folios con páginas numeradas de 1 a 33 + 7 folios con páginas numeradas de 1 a 28 que forman la segunda parte + 3 folios con páginas numeradas de 1 a 12 que forman el apéndice: *Il problema della cronologia platonica* + 4 folios con las notas.

I.2: 1 folio pequeño, ms. a lápiz por las dos caras con pasos de la *Carta VII* de Platón.

D II Copias mecanografiadas:

II.1: Copia al carbón mecanografiada del siguiente D II.2, por una cara, con encuadernación original: 1 portada + 140 folios numerados + índice, sin fecha. Con el griego autógrafo a pluma y correcciones a lápiz. Los 140 folios contienen: del 2 al 120, el texto completo de *Filosofi sovrumani*; del 121 a 140, el texto del apéndice *Il problema della cronologia platonica.*

II.2: Texto original mecanografiado de D II.2, con encuadernación original, idéntico al precedente, excepto por el índice, que falta. Con el griego autógrafo a pluma. Este texto mecanografiado, en la parte que se refiere al *Fedón*, el *Fedro* y el *Simposio*, de la página 77 a la 110, contiene muchos añadidos, correcciones, amplias adiciones y tachaduras, todas fechables en 1946-1947, y constituye una especie de borrador de la parte correspondiente de PHK. Los pocos pasos originales de 1939 que se mantendrán en PHK han sido señalados en las notas.

E *Tesi di laurea*:

I: Copia al carbón mecanografiada por una cara, encuadernado con posterioridad. Tres portadas

+ 307 folios numerados del 1 al 307 + 2 folios con el índice. Contiene *Filosofi sovrumani, Lo sviluppo del pensiero politico di Platone,* con las correcciones hechas sobre la copia C II.1 e *Il problema della cronologia platonica.*

El texto sobre el que se basa la presente edición es el mecanografiado D II.1. Se ha confrontado con el manuscrito preparatorio, con el mecanografiado D II.2 y con la *tesi di laurea.* Las pocas variantes significativas respecto del manuscrito y de las otras copias mecanografiadas han sido señaladas en las notas. Las subdivisiones en capítulos y los títulos correspondientes son los originales. No me ha parecido útil publicar también el apéndice *Il problema della cronologia platonica* dado que expone, aunque de forma menos completa, los resultados que luego se publicarán en el cap. VIII de PHK, «Sulla composizione degli scritti platonici», al que nos remitimos.

Utilizo dos tipos de notas: unas al pie, señaladas con letras, que son las originales del autor; las que están al final del texto, señaladas con números, son mis notas de edición. He transliterado los pocos pasos en griego que no lo estaban en el original, pero los he mantenido en las notas. Las traducciones del

griego son originales de Colli. He puesto al día las referencias bibliográficas y añadido al volumen un apartado de siglas y abreviaturas y un índice de nombres y fuentes.

**Enrico Colli**

# Nota del traductor

Como se ha dicho, *Filósofos sobrehumanos* forma junto a *Platón político* el cuerpo central de la *tesi de laurea* de Giorgio Colli, defendida en el verano de 1939, cuando cuenta apenas veintidós años. Ambos textos, pero especialmente este, articulan una matriz reflexiva (y su *corpus* mayor de referencia documental, en lo que a los griegos atañe) que le acompañará a lo largo de muchos años, dando lugar en 1948 a la publicación de *La naturaleza ama esconderse*, una revisión del trayecto que aquí se despliega al que se aplica ahora toda la paciencia filológica, y desembocando más tarde en la más alta especulación con *Filosofía de la expresión*, en 1969, la obra cumbre de Colli. Es por tanto completamente cierto lo que se nos dice en la presentación, que esta obra «contiene ya de forma completa y madura las interpretaciones recurrentes de toda su trayectoria

filosófica que, expuestas aquí de un modo más accesible y directo que en otros lugares, son todavía hoy tan poco conocidas como fundamentales para comprender en su esencia el origen de la filosofía griega».

Enrico Colli justifica su decisión de elaborar una publicación separada de ambos textos, *Filósofos sobrehumanos* y *Platón político*, «tanto porque fueron compuestos con dos años de diferencia como por el carácter objetivamente distinto de los textos». Y la decisión no podía ser más acertada, dado que, a pesar de la extrema juventud del autor, hay una maduración de la mirada del uno al otro que, a poca atención que se preste, es del todo evidente. Un solo ejemplo puede bastar para sentar la evidencia de este acierto. En *Platón político* se nos dice, aludiendo al giro exotérico, racionalizador, político, de Platón que culmina en la *República*, lo siguiente: «El racionalismo es el método gracias al cual la verdad puede realizarse en el mundo, gracias al cual puede fundarse un Estado en el que todos sus miembros vivan filosóficamente... En la *República*, política significa vida en común de la clase de los filósofos». En *Filósofos sobrehumanos* repite casi lo mismo, pero con un matiz decisivo. Dice aquí: «Este problema educa-

tivo es al mismo tiempo para él el máximo problema político, ya que la felicidad y la perfección del Estado dependen de que exista en él la posibilidad de educar a conocedores». No se trata ahora ya de filósofos, sino de conocedores, *conoscitori*... Y el matiz es de importancia porque, en cierto modo, toda la distancia que separa, de hecho, la mirada filológica del joven Colli y la del joven Nietzsche podría decirse que está bien ejemplificada ahí. En 1872, reciente todavía la publicación de *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche le envía como obsequio a Cosima Wagner un pequeño ramillete de textos «con cordial veneración y como respuesta a preguntas epistolares, escrito con alegre espíritu en los días de Navidad». En el primero de los cinco pequeños ensayos allí recogidos, «Sobre el *pathos* de la verdad», leemos lo siguiente: «Esta sería la suerte del hombre, si es que sólo fuera un animal de conocimiento; la verdad lo empujaría a la desesperación y al aniquilamiento... El arte es más poderoso que el conocimiento, porque él quiere la vida, y el segundo no alcanza como última meta más que el aniquilamiento»*. Este es precisamente el aspecto en el que la mirada de Colli

* Véase *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, I.

discrepa del punto de vista nietzscheano, como se verá claramente en las páginas que siguen, la superioridad del arte sobre el conocimiento, la necesidad del arte para superar la desoladora aridez del conocimiento. Pero aquí es el joven Nietzsche quien habla, y, como sabemos, su reflexión no se detendrá ahí. Inmediatamente después de lo dicho la figura del «animal de conocimiento» [*erkennendes Thier*] desaparecerá de su escritura por completo para ir cobrando cada vez más importancia la del conocedor [*Erkennende*], simplemente, que culminará en el aforismo 54 de *Die fröhliche Wissenschaft*, considerado por el propio Colli como la clave de bóveda de todo el texto. Allí, bajo el título de «La conciencia de la apariencia», se nos dice: «¡Cuán maravillosa y nueva, a la vez que pavorosa e irónica, se me aparece la actitud en que mi conocimiento me coloca frente a la existencia toda! He descubierto para mí que continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones en mí la antigua humanidad y animalidad, y aun todo el período arcaico pasado de todo Ser sensible; me he despertado de repente de este sueño, mas sólo para tener conciencia de que sueño y que debo seguir soñando para no hundirme, así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse abajo a la

calle. ¡Qué es ahora para mí la "apariencia"! Ciertamente no la antítesis de algún Ser, ¡qué sé yo enunciar acerca de Ser alguno como no sean las propiedades de su apariencia! ¡Ciertamente no una máscara muerta que se puede poner, y también se podrá quitar, a una x! La apariencia es para mí lo viviente y eficiente mismo que en su burla de sí va al extremo de darme a entender que no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas; que entre tantos soñadores también yo, el "conocedor", ejecuto mi danza; que el conocedor es un medio de prolongar el baile terreno y, por ende, figura entre los organizadores de la fiesta de la existencia; y que la sublime consecuencia y trabazón de todos los conocimientos tal vez es, y será, el medio supremo de mantener la práctica general del sueño, asegurar el entendimiento de todos los soñadores y, así, la duración del sueño».

Siguiendo la ruta de los fragmentos póstumos de Nietzsche no resulta difícil ver la construcción progresiva de esta noción, que se consolidará en el momento de su madurez, con *Die fröhliche Wissenschaft* y *Also sprach Zarathustra* (en «De la castidad», «De los compasivos», «De los sabios famosos», por ejemplo), marcando de un modo cada vez más decisivo su alejamiento de las reivindicaciones estéticas de

juventud: ahora es el conocedor, el conocimiento el límite extremo de excelencia que le es permitido alcanzar a los… ¿humanos? Y este será precisamente el punto mismo de partida del joven Colli, la noción con la que pliega sobre sí mismo el itinerario nietzscheano y le obliga a volver a comenzar por el principio –su *distancia…*[*]

En esta traducción se ha optado de nuevo por traducir, directamente del italiano y lo más fielmente posible, las versiones que Colli da de los textos griegos, en lugar de acudir a las correspondientes ediciones en castellano. Entendíamos, antes y ahora, que de otro modo no sería posible seguir las exégesis correspondientes en el grano de su detalle. Evidentemente, se trata de una decisión discutible. Por ello, en todos los casos hemos reproducido a pie de página el mismo texto en una de las traducciones al castellano consideradas como de referencia, casi siempre la más reciente, en el buen entendido de

[*] Para un análisis más detallado, véase al respecto mi texto «¿Un juego de niños? El después de Nietzsche de Colli», en *Estudios nietzscheanos,* 11/2011.

que la distancia entre las versiones (y más cuando se presentan junto al original griego) abre siempre buenas preguntas, y da que pensar*.

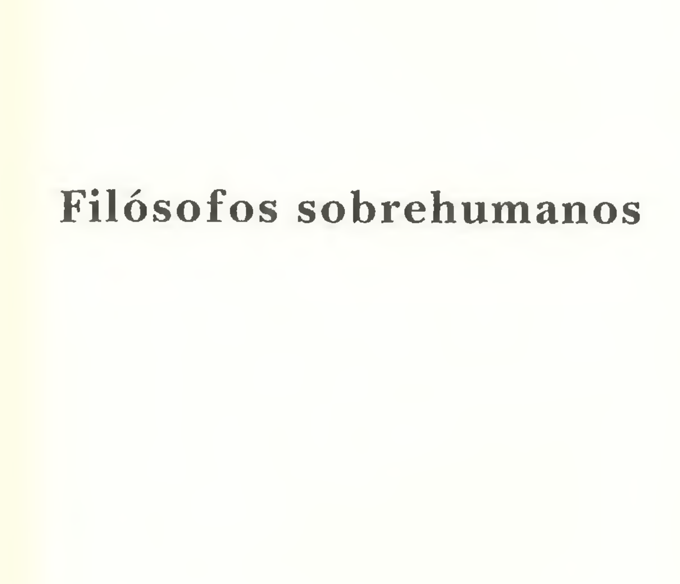
Con ocasión de la publicación castellana de *Platón político* manifesté mi sorpresa ante el hecho de que, conforme iban leyéndose sus páginas, uno se olvidaba pronto de que quien las escribió era apenas un muchacho, que la cosa perdía importancia ante

* Hemos seguido a A. Bernabé, *Parménides, Poema. Fragmentos y tradición textual* (Istmo, Madrid 2007) tanto por lo que respecta a Parménides como también para las versiones de otros sabios arcaicos, que hemos citado según sus *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (Alianza, Madrid 2008), siempre que ello ha sido posible. Cuando no ha sido este el caso, porque el fragmento en cuestión no aparecía en su edición (en el caso de Heráclito, por ejemplo) hemos acudido a las de A. García Calvo (*Heráclito, Razón común*, Lucina, Zamora 1985). Para Platón hemos seguido las versiones (en Gredos, Madrid 1986 y sigs.) de C. García Gual *(Phaed.)*, Emilio Lledó *(Phaedr.)*, M. Martínez Hernández *(Sympos.)*, M.ª Isabel Santa Cruz *(Parm.)*, y Juan Zaragoza *(Ep. VII)*. Evidentemente, de la versión utilizada en cada caso se ha dejado la debida constancia en la nota al pie. En el caso de alguna que otra cita puntual hemos consignado la referencia editorial completa al pie.

la convicción de estar siguiendo las huellas de un gigante.

Esto es incluso más verdad ahora que entonces.

**Miguel Morey**
L'Escala, verano de 2010

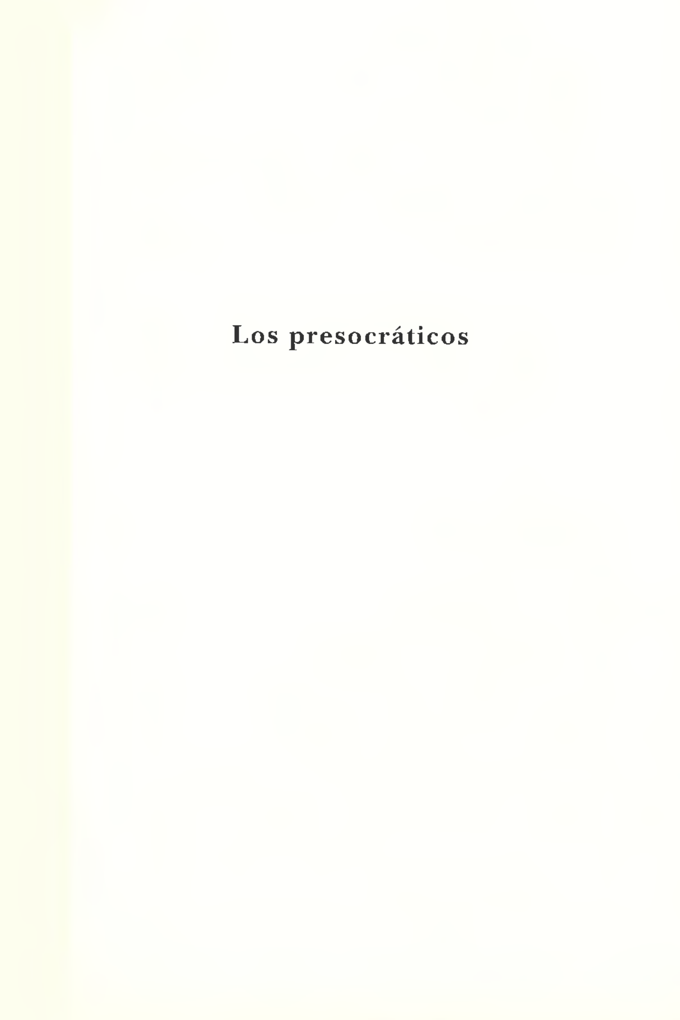


# Filósofos sobrehumanos

ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς

«pero la mayoría no se da cuenta de que están poseídos por un dios»

Platón, *Fedro*, 249d[1]



# Los presocráticos

I

# Introducción

Cuando en un estudio sobre los griegos se pretende hablar de política, es preciso ante todo aclarar qué se quiere decir con esta expresión[2]. Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa en un sentido muy amplio cualquier forma de expresión, cualquier exteriorización de la propia personalidad en la *pólis*. Político no es sólo el hombre que participa en la administración pública, sino cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la *pólis*, y más que cualquier otro aquel que actúa como educador de los jóvenes en la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes, más que nadie, influyen profundamente en la formación de la espiritualidad de la *pólis*. Políticas son por tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía;

en el mundo griego[3], no es concebible un hombre religioso cuya vida interior le conduzca al ascetismo, de modo que abandone completamente toda convivencia con los demás, como tampoco existen poetas que escriban sus versos para la posteridad, sin ocuparse de influir en la *pólis* o por lo menos sobre sus contemporáneos.

La religión olímpica, por ejemplo, nace precisamente de esta interpretación política de todas las cosas. El griego, abandonando la limitación de su ciudad, ve otras ciudades griegas y bárbaras y luego, abarcándolo todo de una sola mirada, ve el mundo entero; pero en el mismo momento en que lo intuye como unidad, no puede concebirlo si no es como una *pólis*. Sin embargo, no puede ser una *pólis* formada por hombres, porque estos no podrían vivir en un Estado[4] que ocupara un territorio tan extenso como la tierra, dado que en él la vida en común, condición política indispensable, ya no existiría, y por otra parte, está convencido de que el hombre, limitado por naturaleza, no puede vivir sino en una *pólis* limitada. Así pues, el mundo será una ciudad formada por dioses, que para la religión homérica no son sino hombres infinitamente más potentes, que realizan su individuali-

dad en el cielo o sobre toda la tierra, en lugar de en la *pólis*.

A su vez, casi toda la poesía cabe en este vasto concepto de política: Homero era considerado por los griegos, junto a Platón y Alejandro Magno, como el educador por excelencia, Calino, Tirteo, Solón exhortaban a la virtud política con sus versos, Alcmán enseñaba el canto y la danza a las vírgenes espartanas, y toda la actividad poética de Aristófanes es una lucha contra la democracia. El mismo Estado reconocía esta función política del arte: Atenas pagaba a sus ciudadanos para que asistieran a las tragedias y se educaran.

A la modernidad le es difícil captar este significado de política, porque a día de hoy el Estado es algo completamente diferente de la *pólis* griega, es la esfera de la acción política y por tanto es ahora para el individuo algo bien distinto de la esfera moral. La *pólis* griega tiene una extensión tal que en todos sus confines cualquier ciudadano puede desarrollar concretamente su vida moral, puede entrar en relación con gran parte de sus conciudadanos, puede conocer su patria en su inmediatez, y abarcarla toda con sus ojos. De este modo, moral y política vienen a coincidir, y más en la medida en

que entre individuo y *polis* no existen campos de acción verdaderamente importantes: la familia siempre estuvo devaluada en Grecia, y el derecho privado carece en general de una autonomía suficiente.

Esta politicidad es el carácter que salta a la vista de cuantos se acercan a los griegos: este aspecto fue el que hizo que Goethe y Winkelmann hablaran de la famosa serenidad griega. No basta sin embargo para explicar en su esencia el fenómeno espiritual griego, y sobre todo no explica por sí sola la creación máxima de los griegos, la filosofía. Es cierto que esta visión política del mundo había creado por ejemplo el «tipo»[a], es decir el modelo visible al que tiende cualquier forma de expresión humana, y en este sentido ya son «tipos» los héroes de Homero, como también es cierto que este concepto de tipo es el primer paso en el camino que conduce a la idea de Platón. Sin embargo, considerándolo con más atención, entre el principio y el final de este camino media un abismo enorme, porque la idea de Platón es la creación de un mundo opuesto a este mundo terreno, y esta existencia de una realidad divina an-

[a] Joël GPH, 138.

titética a la empírica no se explica en absoluto con una visión meramente política.

En el siglo VI interviene un factor nuevo que transformará de modo decisivo la vida espiritual de Grecia, el llamado fenómeno dionisiaco. El concepto de dionisiaco ha sido analizado por Nietzsche y Rohde, y en su significado genérico es universalmente conocido y no precisa que se insista en ello de nuevo; no obstante, hasta hoy, el fenómeno dionisiaco ha sido estudiado preferentemente en su aspecto artístico y religioso, y casi nunca se ha analizado su relación sustancial con toda la evolución espiritual griega, y especialmente con la filosofía. Con un término más filosófico se puede llamar misticismo a este movimiento; mientras que hasta entonces el hombre miraba el mundo y se insertaba en él como una parte más, ahora se separa de todo, se vuelve hacia su propia interioridad y buscando en sí mismo encuentra allí el mundo y la divinidad. De este modo, en el siglo VI, vemos coexistir en Grecia dos visiones del mundo antitéticas, política la una y mística la otra: del choque entre estas fuerzas nace el milagro de la filosofía griega.

En nuestro estudio seguiremos constantemente esta distinción fundamental, desarrollándola y justi-

ficándola a partir de los textos de los presocráticos y de Platón; es este un método que ya ha dado en el campo estético resultados grandiosos, en la contraposición paralela de Nietzsche, y, como trataré de mostrar, permite penetrar en la personalidad del filósofo griego y en la génesis íntima de sus doctrinas más que cualquier otro. Este planteamiento del problema se logra siguiendo una visión estrictamente histórica, es decir, estudiando los orígenes mismos de la espiritualidad griega: es mejor en cuanto tal y, sin duda, mejor que el método difuso que impone a la filosofía griega una evolución prefijada por conceptos filosóficos modernos, tras una lectura exterior y no verdaderamente filológica de los textos griegos[5]. Por poner un ejemplo, carece de justificación en este sentido la habitual distinción tajante que se establece entre los presocráticos y Platón, apoyándose en la afirmación de que para los primeros el punto de partida[6] filosófico es la naturaleza, mientras que con Protágoras y Sócrates este lugar es ocupado por el hombre; en cambio, siguiendo una vía de investigación más estrictamente filológica resulta que también los presocráticos parten igualmente del hombre. Mi método de investigación, que considera un fenómeno espiritual en toda su

complejidad y en su máxima extensión, encara así desde un punto de vista idéntico la filosofía, el arte y la religión griegas, buscando primeramente los elementos esenciales que forman esta complejidad, y estudiando luego cómo estos elementos actúan vitalmente en un campo espiritual determinado, la filosofía, aportando resultados más concretos y más vivos desde el punto de vista histórico. Podría decirse que tampoco este método consigue aferrar en su completa vitalidad la concreción espiritual de los filósofos griegos, tal como nació en su alma; pero esta es una tarea imposible, en la medida en que ignoramos y nunca podremos conocer en su inmediatez el modo en que evolucionó su espíritu. Evidentemente, ni los presocráticos ni Platón tenían una conciencia clara de esta antítesis que se daba en ellos entre un aspecto político y un aspecto místico, dado que la vida espiritual es algo unitario y continuo, que no admite en su seno ninguna separación con un carácter tan absoluto. Pero no podemos partir de su vida interior y tan sólo podemos juzgarlos a partir de lo genérico que sus obras nos ofrecen; debemos encaminarnos hacia lo concreto con divisiones y limitaciones, pero una cierta abstracción que está implícita en toda investigación científica es

inevitable. Y es este un método científico puramente griego, es en el fondo la *diaíresis*, es decir, la división del Platón dialéctico; con él no se logra captar la individualidad en su inmediatez, pero se alcanza un estadio que, aun siendo todavía genérico, sin embargo permite ver el lado esencial común a varias individualidades.

Comenzamos pues estableciendo del modo más claro estos dos aspectos fundamentales del espíritu filosófico griego. El misticismo de los presocráticos nace directamente del movimiento religioso dionisiaco, movimiento que, surgido en la vida griega del siglo VI como un factor absolutamente nuevo, adopta inmediatamente manifestaciones colectivas, es decir, políticas en el fondo. Una religiosidad tan violenta nace en Grecia en cuanto sus condiciones de vida se vuelven más y más complejas, desde Oriente comienza a difundirse el lujo, las luchas políticas se vuelven atroces, en definitiva el dolor de la humanidad se siente más cruelmente. De este modo surge el pesimismo griego, pesimismo dionisiaco porque aspira a escapar de las pasiones humanas, de las luchas egoístas, de la agitación vana y convulsa de este mundo. Incluso frente a este nuevo fenómeno el carácter político del griego no queda desmentido: inmedia-

tamente vemos formarse comunidades, las de los misterios órficos y dionisiacos, que en tanto que asociaciones dirigidas por un propósito moral, todavía tenían para la mentalidad griega un significado político. Pero mientras el aspecto político del espíritu griego es un movimiento centrífugo, en el sentido de que tiende a expresar al individuo en el mundo siempre de un modo más amplio, lo dionisiaco es en cambio una fuerza centrípeta que empuja al hombre a entrar cada vez más en sí mismo. Ciertamente el movimiento se inicia colectivamente, en la orgía dionisiaca y en el coro trágico, y es este el aspecto de lo dionisiaco que preferentemente ha estudiado Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia,* pero los grandes espíritus del siglo no tardan en sentir la insuficiencia de esta tentativa de superar el dolor del mundo en la nueva religión. Los hombres que se reunían en los misterios tenían todavía una conciencia filosófica muy imperfecta; habían intuido que la concepción de la vida política y apolínea que había dominado hasta entonces en Grecia implicaba una cantidad de dolor enorme, basada como estaba en el agonismo y en la voluntad de todo individuo de expresarse él mismo en la *polis* contra todos, y también habían entrevisto un estado de vida mejor, que para los órficos

era el más allá, y para los dionisiacos la embriaguez y el éxtasis orgiástico, pero no por ello tenían clara la antítesis entre unidad y multiplicidad, tal como la encontramos por primera vez en Anaximandro, y que es el inicio de la filosofía. Los espíritus más decididamente filosóficos fueron más allá de este estado dionisiaco colectivo. ¿Qué importaba en definitiva el momento transitorio de la embriaguez orgiástica si dejaba intacta la vida con sus contradicciones? ¿Y cuál era la sublimidad de la tragedia, si incluso ella estaba obligada a tratar de las pasiones humanas? En resumen, vieron que el hombre dionisiaco quería superar su personalidad y no hacía sino anegarla en una pasión suprema, tan fuerte que les hacía perder el sentido de la personalidad. Podemos comprender así, entre paréntesis, que el joven Nietzsche, schopenhaueriano ferviente, se entusiasmara tanto con este fenómeno, con esta pasión cósmica, que para él tenía tanta afinidad con la «voluntad de vivir» de Schopenhauer. Pero los presocráticos no se detuvieron en este pesimismo, y buscaron el principio del mundo, la *arché*, principio bueno que da la felicidad, superior a cualquier pasión humana, a quien se acerca indagando en sí mismo y abandonando a los hombres. Todos despreciaron profundamente a la huma-

nidad, y su ascensión solitaria hacia la verdad es la antítesis perfecta del carácter político griego general que examinábamos al principio. Ahora podemos definir el aspecto místico, o si se prefiere dionisiaco, de la filosofía griega como el impulso a superar todo lo que es humano, como la interioridad del gran individuo. Alcanzaron sus intuiciones místicas mediante la vida heroica que escogieron para sí, en la crítica incansable de todos los valores humanos. Llegados a este punto, sus aspiraciones hubieran debido apagarse en la serenidad del conocimiento alcanzado, en la perfección de su extrema soledad. Pero no ocurrió así, y por un motivo que es fundamental para comprender en su esencia el origen de la filosofía griega. Ellos no se apaciguaron al alcanzar sus aspiraciones teóricas, y cuando estas estuvieron cumplidas, resurge prepotente su instinto práctico y político, que por un tiempo habían superado. Al igual que la mística griega es la superación de lo humano, así la política del filósofo griego es la expresión para los hombres. Este es además el punto que distingue el fenómeno místico griego de cualquier otro de los que le son afines en la historia del espíritu: en el místico hindú, en el asceta cristiano del medioevo, en Giordano Bruno o en Schopenhauer el aspecto cognoscitivo pu-

ramente interior domina de modo casi completo el impulso a actuar prácticamente sobre los otros hombres. En cambio los griegos sienten como irrenunciable la necesidad de expresar su experiencia íntima[7] de un modo tan claro y definitivo que los hombres estén obligados a aceptarla y por tanto a comportarse políticamente en la vida de acuerdo con este nuevo conocimiento. En la soledad lograron alcanzar unos sentimientos supremos desnudos de imágenes y de racionalidad, y hasta tal punto lejanos de los sentimientos y las ideas comunes de la humanidad que ni siquiera ellos sabrían traducirlos en palabras, y aunque lo consiguieran, nunca lograrían hacerlos accesibles para la inteligencia humana. Pero una vez alcanzada esta nueva fase en la que sienten que deben propagar la interioridad del mundo, que deben crear, encuentran su vía de expresión remitiéndose al universo y diciendo su verdad, sin tratar de contar de modo inmediato sus intuiciones, sino por medio de símbolos cósmicos que todos tienen delante de los ojos, y dando origen a la ciencia de la naturaleza y a la racionalidad. Su impulso político, reprimido en su juventud, al no poder limitarse a tener una magistratura en su ciudad ni rebajarse intentando la tiranía, se cumple ahora en las doctrinas

que son como una legislación que otorgan, no a su ciudad, sino al universo, y que viene a ocupar el lugar de la religión olímpica para la aristocracia griega. Sin embargo esta suprema politicidad tan sólo la lograron gracias a su interioridad dionisiaca, que les hizo abandonar en un primer momento la realidad limitada de la *pólis* y los empujó a indagar la realidad universal a través de una deshumanización. Por otro lado, son perfectamente conscientes de que, si quieren regresar con los hombres, no pueden hablar de aquello que está oculto en sus almas y que nadie, a menos que no lo haya sentido ya él mismo, puede comprender, sino que deben renunciar en cierto sentido a expresar de modo inmediato cuanto de valioso les ha dado su soledad, renunciar a la alegría de decir sus intuiciones divinas, y en cambio están obligados a objetivarse y expresarse de un modo claro y visivo. Esto es lo que no supieron hacer los místicos modernos, que no estaban educados en el vivir políticamente como los griegos; Giordano Bruno en *Eroici furori* y Nietzsche en *Zaratustra*, por ejemplo, quisieron expresar directamente sus intuiciones y por ello nunca lograron liberarse de su aspiración heroica en la paz apolínea y en la serenidad visiva de la creación objetiva.

II

## Anaximandro

Se trata de ver ahora la formación de este misticismo político en algunos presocráticos, intentando captar de este modo el pensamiento político de Platón en su origen[8].

La primera personalidad emergente que encontramos es Anaximandro. Lo poco que sabemos de él ya sienta una confirmación a mi idea sobre el origen de la filosofía griega. En efecto, si se considera su interioridad, no existe en ella gran diferencia con el pesimismo religioso de los misterios órficos y dionisiacos: toda individuación es mala, la vida terrena es una imperfección frente a la divinidad, que es una e infinita. Está lejos todavía del misticismo de los más grandes presocráticos, que resuelven esta fase pesimista en una nueva forma dionisiaca e individualista que los conduce a la alegría del conocimiento solitario y a la afirmación de la vida. Enton-

ces, ¿en qué se distingue de estos religiosos y en nombre de qué se le llama, junto a Tales, fundador de la filosofía y de la ciencia? Por su impulso político a expresarse, que los religiosos ya no tenían en tanto habían anegado en Dios su personalidad, un impulso que le lleva a interpretar la realidad metafísica, que él es el primero en descubrir, como una esfera superior de politicidad, cuya legislación debe encontrar y establecer. Expresa el sentimiento interior unitario e infinito que le había salvado del sufrimiento y de la limitación de las cosas humanas y lo comunica a los hombres con el nombre de *arché* del mundo, que en griego significa «señorío, predominio político». Dado que no podía hacer sentir a los hombres esta intuición con la inmediatez concreta con la que él la sentía, les impuso el *ápeiron*, lo «infinito», un concepto que además de ser metafísico implicaba también todo un comportamiento moral ante la vida, y se lo impuso como un principio absoluto al que debían someterse, al igual que debían obedecer a los gobernantes en su ciudad. Los órficos, por ejemplo, ya habían logrado expresar su religiosidad mediante símbolos cósmicos, pero sus alegorías eran todavía confusas, caóticas: para llegar a la filosofía era preciso captar la realidad como una unidad, como un

principio político, una *arché,* una ley en definitiva. Desde este punto de partida, se comprende así que tuviera su origen junto a la metafísica también la ciencia de la naturaleza, que viene a ser una investigación más detallada de este gran organismo político que es el mundo, una investigación que debe descubrir las leyes concretas de este gran Estado.

En su fragmento[9] Anaximandro habla de una injusticia que cometen todas las cosas viviendo, injusticia que pagan con su muerte; justicia es la reabsorción en el *ápeiron,* el cese de la individuación. De este modo, por primera vez, se logra formar un concepto filosófico de justicia, como expresión de una ley cósmica, mientras que hasta aquel momento la palabra *díke* había tenido un significado meramente jurídico, de carácter penal. Pero Anaximandro no alcanza esta concepción de justicia, como dicen quienes interpretan a los presocráticos en un sentido puramente naturalista, observando primeramente el universo y encontrando en él un ordenamiento paralelo al del Estado: contra esta interpretación se alza la definición misma de Anaximandro, para quien la justicia es el regreso de las cosas al *ápeiron.* El *ápeiron* es en sí mismo un principio que anula cualquier orden, cualquier individuo, es lo infini-

to, lo indeterminado, mientras que la idea de politicidad en su originario sentido griego implica necesariamente un límite. Anaximandro no puede haber contemplado a la vez el Estado y el mundo encontrando en ellos una ley común, que en cuanto tal nunca podría haber llamado *ápeiron*; por el contrario resulta claro su desarrollo si admitimos que alcanza la verdad mediante un proceso místico antipolítico, que es lo único que justifica para un griego una *arché* que sea un *ápeiron*, y que luego, en una fase creativa y política, proyecta su interioridad mística en el mundo y la transforma en un principio supremo de politicidad. De este modo establece para los hombres una política que tiene contenido místico, al decirle al hombre que en su comportamiento moral para con la vida no debe contentarse con un concepto jurídico y restringido de justicia, sino que debe mirar a la justicia suprema para la que cualquier acto del hombre no debe cumplirse en su esfera limitada e individual, sino con la conciencia y el sentimiento de deber actuar siguiendo una realidad superior e infinita.

## III
## Heráclito

Heráclito es tal vez la personalidad dionisiaca más completa de Grecia[10]: él intuye por vez primera las verdades últimas del misticismo. Pero para él, y en ello reside su posición anómala respecto de los otros filósofos griegos y su punto de contacto con los místicos de otros tiempos y otros países, la interioridad mística cobra una ventaja tal que la politicidad griega acaba casi completamente reprimida. Lo que escribió, es decir, su acercamiento parcial a los hombres, revela esta posición; de hecho ni logra ni quiere transformar su interioridad mística en objetividad política, y expone sus experiencias al azar, manteniéndolas con las contradicciones propias de lo que es pura interioridad, sin ocuparse en absoluto de volverlas claras y accesibles a los hombres. Es en este sentido especialmente que la personalidad de Heráclito es útil para mi estudio, porque

a través de sus doctrinas se puede descubrir en su inmediatez el misticismo filosófico griego que los demás pensadores ocultaron tan bien gracias a su transfiguración política. Sólo por este motivo los investigadores modernos se muestran proclives a admitir, superando la antigua interpretación de Heráclito como lógico de Hegel y Lasalle, un misticismo fundamental en Heráclito: el primero de todos Joël, luego también Pfleiderer, Macchioro, Bignone[a].

Lo poco de la vida de Heráclito que conocemos muestra una casi total ausencia de evolución y un comportamiento ante la existencia absolutamente anti-griego. Nacido de una familia sacerdotal que debía tener sin duda una influencia notable en Éfeso, muy pronto le cede a su hermano las prerrogativas que le correspondían por su posición y se retira a una soledad de la que ya no saldrá. Esta renuncia a la política activa es única en la filosofía griega hasta Aristóteles: el único paralelo que puede encontrarse es Demócrito, quien sin embargo se entrega al aislamiento por otros motivos, con el propósito de dedicarse exclusivamente a la ciencia. Tales y Anaximan-

[a] Cf. Joël GPH y Joël *Ursprung*; Pfleiderer *Heraklit*; Macchioro *Eraclito*; Bignone *Empedocle*.

dro tuvieron cargos en Mileto, Parménides dio leyes a Elea, Meliso fue navarca de Samos, Empédocles, jefe del partido democrático en Agrigento, y los pitagóricos, fundadores de una secta política. Esta participación activa en la política, dicho sea entre paréntesis, es un fenómeno que no se repite en toda la historia de la filosofía excepto en casos esporádicos: es por tanto un punto importante a favor de mi tesis de que en las raíces de la filosofía griega se encuentra un impulso político. Heráclito es el único que se sustrae a esta politicidad, aunque no debe pensarse que llegara a esa conquista fácilmente: también él es en el fondo un griego y su separación definitiva de los hombres es para él el máximo heroísmo y la máxima tragedia. Llega de este modo a una tensión interna tal que finalmente no puede resistirse y se ve obligado a decirles algo a sus semejantes, aunque se vengue con la burla y la oscuridad.[11] Esta especie de rabia que le queda por haber cedido se muestra además claramente en sus fragmentos: un porcentaje muy notable de estos no es sino una continua invectiva contra la mediocridad de los hombres. Algo semejante ocurre igualmente en el *Zaratustra* de Nietzsche, y puede causarnos estupor el hecho de que dos hombres como Heráclito y Nietzsche, tras

haber experimentado la perfección de la soledad, sientan la necesidad de rebajarse a injuriar a los hombres que han dejado detrás de sí. Este fenómeno sólo puede comprenderse si se piensa que la ira que desahogan sobre los hombres está causada por las desilusiones terribles que ha sufrido su amor por ellos. Sus explosiones de odio nacen de la renuncia a una vida de amor, a una comunidad que fuera la transfiguración de la política.

Así es el alma de Heráclito, y si queremos esclarecer más profundamente esta interioridad, no tenemos más que fijarnos en sus doctrinas, que no son, como en todos los místicos, sino una expresión y un símbolo de sus experiencias. Por otra parte él mismo dice claramente cuál es el camino que le ha llevado a alcanzar la verdad:

«He indagado en el fondo de mí mismo»[a].

Se trata por tanto de sacar a la luz a través de sus fragmentos las verdades místicas que alcanzó Heráclito, para ver luego cómo se comportan ante el

[a] 22B101 DK = SG III 14[A37]: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν [«Me indagué a mí mismo», Bernabé, 2001].

aspecto político y cómo este queda casi completamente extinguido.

La coincidencia mística de los tres términos, dios, mundo y alma, fue evidentemente constatada por Heráclito, como ya señala Joël, quien sin embargo erró al no demostrar sus afirmaciones con los fragmentos mismos del filósofo. Yo sigo un método más filológico, que aunque quizá sea más pesado, no deja sin embargo que caiga la sospecha de arbitrariedad sobre lo que se afirma. Leamos el fr. 36:

«Muerte para las almas es convertirse en agua, muerte para el agua convertirse en tierra; de la tierra nace el agua y del agua el alma»[a],

y comparémoslo con el fr. 31:

«Transformaciones del fuego: en primer lugar el

[a] 22B36 DK = SG III 14[A53]: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή [«Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma», Bernabé, 2001].

mar (es decir, el agua), luego una mitad del mar se convierte en tierra, la otra mitad aliento de fuego»[a]

y con el fr. 76[b12]. De esta comparación resulta de modo inequívoco la igualdad entre el alma y el fuego, y dado que para Heráclito el fuego significa el principio de todas las cosas, esta igualdad quiere decir coincidencia entre la interioridad del hombre y el mundo exterior. Esta coincidencia no es más que el principio primero de todo misticismo, tal como se manifiesta por ejemplo en India, donde el pensamiento filosófico fundamental es precisamente la coincidencia del *âtman* (interioridad) con el *brahman* (mundo exterior). Además también Aristóteles[c13] dice claramente que para Heráclito el alma es la *arché*, y del mismo modo debe ser interpretado el fr. 118:

[a] 22B31 DK = SG III 14 [A31a]: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ [«Transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán», Bernabé, 2001].

[b] El fr. 76 está formado por tres pasos doxográficos que hablan de las transformaciones del fuego en agua y en tierra.

[c] Aristóteles, *De anima*, 405a25-26.

«Un fulgor seco (es decir, el fuego) es el alma mejor y más sabia»[a].

Otra enseñanza básica del misticismo es la igualdad con dios que el hombre superior puede alcanzar, y Heráclito, aunque no lo declare de un modo tan explícito como Empédocles, lo deja entender de un modo bastante claro en sus fragmentos. En el fr. 1 declara que puede decir cuál es la realidad de las cosas:

«... yo explico cada cosa analizándola según su naturaleza y diciendo su verdadera esencia»[b]

y en el fr. 41 afirma que la sabiduría consiste en una sola cosa, conocer la razón (*gnóme*) que gobierna todas las cosas:

[a] 22B118 DK = SG III 14[A52]: αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη [«Alma enjuta, la más sabia y la mejor», Bernabé, 2001].

[b] 22B1 DK = SG III 14[A49]: ... ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει [«Yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla», Bernabé, 2001].

«Una sola cosa es la sabiduría: conocer la razón que gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas»[a].

Con lo que claramente se atribuye la sabiduría, y cuando dice en el fr. 78:

«La individualidad humana no posee razón (*gnóme*), pero la divina la posee»[b],

se asume con ello, sin más, una individualidad divina. Heráclito establece una distinción fundamental entre los hombres mediocres y los hombres que se transforman en dioses por el conocimiento. No es que establezca dos clases separadas que no permiten el paso entre sí; fiel a su concepción de la continui-

[a] 22B41 DK = SG III 14[A73]: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων [«Pues es prueba de sensatez conocer lo único sabio y lo que era gobernar todas las cosas por medio de todas», Bernabé, 2001].

[b] 22B78 DK = SG III 14[A40]: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει [«El modo de ser humano no comporta capacidad de juicio; el divino sí la comporta», Bernabé, 2001].

dad (*xunón*) universal, según la cual los opuestos se transforman unos en otros, concede también que todos los hombres pueden convertirse en dioses en el fr. 113:

«A todos es común el pensar»[a],

y en el fr. 116 precisa:

«A todos los hombres les es posible conocerse a sí mismos y pensar la verdad»[b].

En cualquier caso, observa, sin embargo, que en la naturaleza existe realmente una separación limpia entre los hombres, basada en el conocimiento[c].

[a] 22B113 DK = SG III 14[A14]: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν [«Común es a todos el pensar», García Calvo, 1985].

[b] 22B116 DK = SG III 14[A50]: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν [«A los hombres todos les es dado llegar a conocerse a sí mismos y mantenerse cuerdos», García Calvo, 1985].

[c] Véase también Heráclito fr. 79: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Diels toma νήπιος como una aposición, y traduce *kindisch*: la construcción me parece más

Esta conclusión natural del misticismo puede tener una importancia política, por ejemplo, en India, donde se forma una casta suprema de hombres que conocen la verdad, los *brahamana*. Este es un fenómeno realmente interesante, especialmente para nosotros que investigamos el origen de la concepción política en Platón: un punto fundamental de su teoría del Estado es la división en clases de los hombres basada en el conocimiento. La idea por tanto tiene sus raíces en el misticismo griego tal como se muestra por vez primera con Heráclito.

Regresemos de nuevo, para apoyar nuestra interpretación con los textos, a la igualdad puesta por Heráclito entre hombre y dios. Es evidente en este sentido el fr. 119:

«La individualidad (*êthos*) es para el hombre un dios»[a].

correcta si se considera νήπιος como atributo, traduciéndolo como «necio». «Un hombre necio es respecto del dios lo que es un niño respecto de un hombre» (22B79 DK = SG III 14[A41]). [«El hombre se oye llamar pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre», Bernabé, 2001].

[a] 22B119 DK = SG III 14[A112]: ηθος ανθρωπω δαιμων [«El

Si se confronta con el fr. 78 antes citado[a], donde se contrapone a un *êthos* humano un *êthos* cognoscitivo divino, se comprende fácilmente que aquí se alude a este segundo tipo de individualidad y que es gracias al conocimiento que el hombre se convierte en igual a un dios. Repite lo mismo también en el fr. 62:

«Los mortales son inmortales, los inmortales son mortales, los unos viviendo la muerte de los otros, los otros muriendo para la vida de los primeros»[b].

Podría concluirse de aquí que los hombres sólo con la muerte se convierten en dioses, pero hay que tener presente que *thánatos* no significa para Heráclito muerte en el sentido corriente de la palabra,

modo de ser del hombre es su genio divino», Bernabé, 2001].

[a] «La individualidad humana no posee razón, pero la divina la posee».

[b] 22B62 DK = SG III 14[A43]: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. [«Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquellos, muriendo los otros la vida de aquellos», Bernabé, 2001].

sino cualquier cese de un estado. Un hombre puede durante su vida morir como hombre y nacer dios, y viceversa. De hecho basta confrontar el fr. 77 que dice:

«Para las almas volverse húmedas significa goce o muerte»[a],

y añade:

«Vivimos de su muerte y ellas viven para nuestra muerte»[b],

con el fr. 118[c]. De estos dos fragmentos resulta que la existencia del hombre puede tener dos estados; el

[a] 22B77 DK = SG III 14[A49] a: ψυχῇσιν τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι [«Para las almas humanas hacerse húmedas, muerte», García Calvo, 1985].

[b] 22B77 DK = SG III 14[A49] b: ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον [«Que vivimos nosotros la muerte de ellas y viven ellas la muerte nuestra», García Calvo, 1985].

[c] «Un fulgor seco es el alma mejor y más sabia.» Hemos visto antes que Heráclito se atribuye a sí mismo esta sabiduría.

primero con el alma húmeda (véase también el fr. 117)[a], la posición corriente, hasta tal punto que en el fr. 77 dice: «nosotros vivimos la muerte del alma», y en el «nosotros» queda comprendido también Heráclito en tanto que hombre mediocre; el segundo, con el alma seca, es el estado del sabio que se transforma en dios.

También se encuentra en Heráclito la tercera afirmación fundamental del misticismo, la coincidencia del mundo con dios. En el fr. 67 dice que el dios es la unidad de los opuestos, al igual que el fuego:

«El dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, y se altera del mismo modo que el fuego»[b].

[a] El fr. 117 (22B117 DK = SG III 14[A51]) dice que el hombre cuando está ebrio tiene el alma húmeda.

[b] 22B67 DK = SG III 14[A91]: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ [«Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego», Bernabé, 2001].

Hay que destacar, sin embargo, que Heráclito raramente habla expresamente del dios (*theós*), sea porque esta parte es la más secreta de su doctrina, sea porque de los dos términos místicos, dios y mundo, es casi exclusivamente el segundo el que le interesa al filósofo griego.

Debe señalarse al respecto la distancia entre su posición y la del misticismo del Renacimiento, que toma como punto de partida la idea cristiana de dios y la hace coincidir luego con el mundo y con el alma. El proceso de Heráclito es diferente: él parte de su alma, allí encuentra el mundo, y anega su propia personalidad en el *xunón*, en lo que es común a todas las cosas, en lo continuo, en la realidad universal. Alcanzada esta despersonalización, que es una superación filosófica del primitivo individualismo político helénico, los demás filósofos se detienen y se giran hacia los hombres para darles una nueva política filosófica, basada en el *xunón*. Por el contrario, en Heráclito el individualismo del que había partido y que había superado con el misticismo regresa ahora transformado en super-individualismo, en un ver el mundo como la plena personalidad. Por ello recurre al *theós*. La ecuación dios-mundo no es otra cosa que un tinte de personalización que se le da

al mundo, que es concebido como individuo-dios cognoscitivo que tiene la suprema conciencia de los opuestos. Este aspecto de Heráclito se manifiesta también en su determinación de la *arché* como fuego. Mientras que los demás místicos escogen como su principio metafísico un término abstracto, los hindúes lo llaman *âtman*, Anaximandro *ápeiron*, Parménides *ón*, Platón *óntos ón*, *autò kath'hautó*, Heráclito recurre en cambio a un símbolo concreto, *pûr*[14]. Llama fuego al mundo porque reduce a esta imagen simplísima la esencia de las cosas, concebida como principio supremo de personalidad, exenta de toda determinación contingente, caracterizada de modo general y simple como individualidad que destruye y reúne. Él encontró en su alma, junto a lo húmedo que la mantiene ligada a los intereses humanos, el fuego que la hace elevarse hacia lo alto, encontró algo que él llama fuego, porque es más violento que cualquier otro impulso, porque anula las limitaciones y tiende a expandirse y elevarse en el todo, y es puro y luminoso. Esta es su más verdadera individualidad y debe ser también la más verdadera en sentido absoluto. Por ello llama divino al *êthos* en el hombre, que es esta individualidad más profunda. Esta personalidad superior tiene por naturaleza el

conocimiento, al que llama *tȍ sophón*, lo que es sabio. Esta expresión significa para él tanto el conocimiento como el objeto del conocimiento, la realidad de las cosas, y esta indistinción, como la paralela que encontraremos en Parménides, en él es querida, no inconsciente. En el fr. 32:

«Lo único sabio quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»[a],

*tò sophón* significa más bien la *arché*, en el fr. 50 quiere decir en cambio conocimiento:

«Después de haber oído no a mí, sino al *lógos*, es sabio admitir que todo es uno»[b],

[a] 22B32 DK = SG III 14[A84]: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα [«Lo sabio, que es solo y único, quiere y no quiere verse llamado por el nombre de Zeus», Bernabé, 2001].

[b] 22B50 DK = SG III 14[A3]: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι [«No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una», Bernabé, 2001].

en el fr. 108 indica sintéticamente el mundo como super-individualidad. El fr. 108 es particularmente interesante porque nos muestra el punto extremo alcanzado por el individualismo heraclíteo:

«De cuantos discursos he oído, ninguno ha alcanzado a conocer que lo que es sabio está separado de todo»[a].

Con ello dice que la suma personalidad tiende a alejarse de todo, a huir de cualquier forma de comunidad, que en su caso particular en tanto que hombre-Heráclito, que tiende a adecuarse todo cuanto puede a la divinidad y a transformarse en fuego siempre más puro, significa la necesidad suprema de abandonar cualquier contacto con los hombres y renunciar a toda politicidad.

En la historia del pensamiento encontramos un solo paralelo con esta posición de Heráclito: la de

[a] 22B108 DK = SG III 14[A17]: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον [«Ninguno de cuantos he oído razones llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas», Bernabé, 2001].

Nietzsche. Ambos proponen al hombre un ideal que creen que puede alcanzarse, el uno el dios, el fuego, lo que es sabio, el otro el superhombre, pero en realidad en su vida no lo realizaron. Este ideal último es una superación, una unificación de todas las antítesis, pero mientras que los místicos griegos concibieron individualidades infinitas que coincidían con el mundo infinito, y reposaron de todas sus aspiraciones en la beatitud de esta intuición para volverse luego hacia los otros hombres y enseñarles cómo se realiza políticamente esta intuición, Heráclito y Nietzsche, que parten de una única individualidad, nunca llegan al reposo[15], y su aspiración es una llama que no halla paz, porque no logran superar la antítesis extrema, la que se da entre la individualidad separada de todos y de todo y la realidad que es común a todas las cosas, *xunón*, universal. El *theós* o el superhombre logran llegar a la unificación de esta última antítesis, pero ellos no lo consiguieron en su vida: han seguido demasiado al *pólemos*, que les ha alejado del mundo y les falta la fuerza para alcanzar la armonía que reúne lo que está separado.

Del breve examen de las doctrinas de Heráclito llevado a cabo hasta aquí creo que resulta bastante evidente su misticismo. Para aclarar mejor este as-

pecto sería útil una comparación con los místicos de otros tiempos: Joël, por ejemplo, ha señalado su afinidad con Böhme[a], y Bignone lo ha aproximado a Bruno[b]. Pero se trata tan sólo de alusiones muy breves[16] a este parentesco espiritual, y hubiera sido interesante y más convincente seguir más profundamente esta afinidad: por mi parte me contento con mostrar algunas analogías con la filosofía hindú de las *Upanishad*[17]. Se habla por ejemplo en la filosofía hindú de un periodo de *kalpa* en el que todo regresa al *brahman*[c], concepción común también a Empédocles, y también, en un sentido más heraclíteo, de un fuego que lleva a la destrucción del mundo[d18]. En el periodo pre-budista la redención no conduce a una aniquilación sino a una elevación[e], lo que encuentra un paralelo en Heráclito, para quien tanto la redención del mundo por medio de un incendio universal como la redención de lo singular que se transforma en «fulgor seco», en puro fuego, conduce no a la

[a] Cf. Joël *Ursprung*, 48.

[b] Cf. Bignone *Empedocle*, 174-176.

[c] Cf. *Bhagavad Gîtâ*, IX, 7.

[d] Cf. *Upanishad, Atharvaçikhâ*, 1 (ed. Deussen, Leipzig 1897).

[e] Cf. Deussen AGPH, 2, 307.

nada, sino a la verdadera realidad. Para los hindúes la redención no es causada por el conocimiento y no remite a un más allá, sino que consiste en el conocimiento mismo[a]: nos hemos encontrado con lo mismo en Heráclito, para quien es posible convertirse en un sabio y un dios durante la vida. Encontramos también pasos hindúes que recuerdan de cerca fragmentos heraclíteos; compárese el fr. 75:

«Los durmientes son artífices y colaboradores de lo que ocurre en el mundo»[b].

con un tramo de las *Upanishad* según el cual cuando se duerme se toma el material del mundo y se construye con el propio esplendor; el paso hindú continúa: «cuando duerme de este modo, entonces este espíritu se transforma como en una luz para sí mismo»[c], lo que remite al inicio del fr. 26:

[a] Cf. Deussen AGPH, 2, 311.

[b] 22B75 DK = SG III 14[A98]: τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων [«Que también los durmientes son operarios y colaboradores de las cosas que en el mundo se producen», García Calvo, 1985].

[c] *Upahishad, Brihadâranyaka,* 4, 3, 9-14.

«El hombre en la noche enciende para sí mismo una luz muriendo...»[a].

Una frase hindú como esta: «yo soy el sabio y fuera de mí no existe ningún otro en la eternidad del tiempo»,[b] podría cambiarse por un fragmento del filósofo jónico. Finalmente, también la concepción heraclítea que reduce el mundo a una super-individualidad encuentra su correspondencia en lo que las *Upanishad* llaman a veces *purusha*, hombre, espíritu; dicen, por ejemplo: «el hombre que se ve en el ojo es el *âtman*, es inmortal, el que no tiene temor es el *brahman*»[c], o bien: «el hombre que no es como un hombre hace que el alma se una con el *brahman*»[d19].

Queda por examinar la politicidad de Heráclito. Antes he dicho que en él la interioridad mística tiende a eliminar el aspecto político; sin embargo, la

[a] 22B26 DK = SG III 14[A57]: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανών]... [«Un hombre en la noche prende para sí una luz», Bernabé, 2001].

[b] *Upanishad, Kaivalya,* 21.

[c] *Upanishad, Chândogya,* 4, 15, 1; cf. también 8, 7, 4.

[d] *Upanishad, Chândogya,* 4, 15, 5 y 5, 10, 2.

necesidad de expresarse políticamente no podía ser enteramente reprimida para un griego, y tampoco lo fue en Heráclito. En cuanto decide comunicar sus ideas, lleva a cabo, como cualquier griego, una acción política. Es cierto que conoce de antemano, antes de cumplirla, el fracaso que tendrá esta acción, y se venga casi por haber cedido a la tentación con la fragmentariedad y la oscuridad algo querida, pero no hay duda de que, aquí y allá, en su obra se delata la seriedad de su intento político. Quiere hablar (*légein*) a los hombres, dice en el inicio de su escrito que les comunica un *lógos*, es decir, una expresión objetiva y universalmente válida de sus experiencias. Su talante anti-griego se manifiesta cuando quiere decir su interioridad cueste lo que cueste, es entonces cuando es oscuro, porque ya sabe que no será entendido: su politicidad se muestra cuando habla del *lógos*, de la verdad en su aspecto racional, como de una ley suprema que no trata de que entre en el alma de los hombres sino que se la impone desde fuera. Toda su construcción del mundo, los férreos ciclos de creación y destrucción[a], la transformación según una ley del fuego en agua y tierra no

[a] 22B30 DK = SG III 14[A30].

esconden necesidades místicas, sino que responden al aspecto político de la verdad que quiere imponer. Su misticismo le lleva a decir que la vida no es más que la chanza de un niño que juega a los dados[a], su politicidad le lleva a ver en el mundo un principio de necesidad inquebrantable[b]. Como ya había hecho Anaximandro, construye un sistema político del mundo que tiene en el fuego un principio místico y anti-político de infinitud, principio que «gobierna», «reina» y «guía» el cosmos[c]: así nace la filosofía política, al contraponer a la *pólis* limitada una *pólis* infinita que sirva a los hombres de modelo para la primera[d]. Heráclito va más allá de Anaximandro en su determinación de la organización de esta *pólis* universal: en ella, por un lado, está el fuego como individualidad suprema, como hombre-dios sabio, del otro están las transformaciones del fuego, que constituyen la vida terrena y están determinadas necesariamente por la voluntad del dios. Con esta contraposición Heráclito resuelve el problema de

[a] 22B52 DK = SG III 14[A18].

[b] 22B80; 94; 105 DK = SG III 14[A7; 81; B7].

[c] 22B41; 52; 53; 64 DK = SG III 14[A73; 18; 19; 82].

[d] 22B114 DK = SG III 14[A11].

la libertad, y también lo resolverá como él Empédocles: el individuo no sabio que no alcanza el *xunón* y vive con una personalidad restringida está, en tanto que ser limitado, sometido a la ley de la necesidad y como súbdito de la *pólis* universal a no tener libertad; el sabio en cambio coincide con el principio de las cosas, y en cuanto tal no está sujeto a la necesidad, sino que es la voluntad libre que pone la ley, es el niño que según su arbitrio puede querer el mundo de una manera o de otra.

El sistema político del universo que resulta de esta concepción, sistema al que debe adecuarse la ciudad terrena, es algo que se asemeja extrañamente al Estado platónico del *Político*. Véase al respecto el fr. 33:

«Ley es también obedecer a la voluntad de uno solo»[a].

El dios quiere libremente, y su voluntad se convierte en ley de necesidad para el mundo. Sin em-

[a] 22B33 DK = SG III 14[A85]: νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός [«Ley es también obedecer a la voluntad de uno solo», Bernabé, 2001].

bargo, esta construcción política, y conviene destacarlo, está muy alejada de la tiranía, que siempre horrorizó a los filósofos griegos, como la máxima manifestación de la ignorancia y la violencia. Basta con enfrentar el fr. 33 con el 43:

«Es más necesario apagar la *hýbris* (arrogancia del tirano) que un incendio»[a]

y quedará claro que con la voluntad de uno solo Heráclito se refiere a la voluntad del que es sabio. El jefe político debe ser aquel que conoce la verdad, con ello anticipa la *República*; una única individualidad puede ser verdaderamente sabia, con ello anticipa el *Político*.

La actuación aquí abajo en la tierra de la ley querida por el dios es la *Díke*, la justicia. El fr. 23 dice:

«Si la realidad terrena no existiera, no se conocería el nombre de justicia»[b].

[a] 22B43 DK = SG III 14[A11]: ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν [«La soberbia hay que ir a apagarla mejor que a fuego de incendio», García Calvo, 1985]. Y 22B2 DK= SG III 14[A13].

[b] 22B23 DK = SG III 14[A65]: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν,

El concepto de justicia existe en cuanto contrapuesto a la injusticia, en cuanto el fuego en el mundo no es puro, sino transformado en agua y tierra: es por tanto la tendencia del fuego a reconstruirse en su unidad con la destrucción del mundo. Es por ello que la justicia coincide con *éris*, la discordia[a]. En sustancia, la justicia no es más que la *arché* en tanto que *lógos*, racionalidad, ley,[b] vista en su realización en la vida terrena: aquí se manifiesta, y lo mismo había dicho en el fondo Anaximandro, como destrucción de las cosas particulares[c], como lucha que aniquila y da lugar a nuevas criaturas; el fin al que aspira es la anulación de todo en el fuego universal.

εἰ ταῦτα μὴ ἦν [«De la justicia no sabrían ni el nombre si no hubiera estas cosas», Bernabé, 2001].

[a] 22B80 DK = SG III 14[A7]: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν... «Es preciso saber que la guerra es lo que es común, y la justicia es la discordia...» [«Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda...», Bernabé, 2001].

[b] 22B94 DK = SG III 14[A81].

[c] 22B28 DK = SG III 14[A80].

IV

# Parménides

Con Parménides nos encontramos ante el típico pensador[20] griego, cuyas doctrinas son abiertamente una obra política. En Heráclito el misticismo se trasluce y es relativamente fácil de mostrar, en Parménides está escondido de modo perfecto. De ahí, la naturaleza enigmática de su personalidad, semejante a la de Platón. Él se oculta perfectamente dentro de su obra, que no puede ser sino clara y objetiva, y en cuanto tal apolínea y política, porque es lo único que puede ser comunicado a los hombres. Para él, el problema político no es la creación de un Estado perfecto, porque el Estado dórico le parece suficiente, es en cambio la educación en la verdad de una aristocracia que guíe a la *pólis* según el conocimiento. Por ello es el fundador de la lógica, para tratar de poner al alcance de una clase de personas una verdad que no habría podido comunicar a través de

la expresión inmediata de su interioridad mística.

Veamos brevemente el desarrollo de esta personalidad, muy interesante para nosotros, ya que es profundamente afín a la de Platón. Parménides nace de una familia noble y poderosa, y respira durante toda su infancia el ambiente aristocrático. Más que Jenófanes[a], le atrajo sin duda Anaximandro[b21], quien lo inició en el pesimismo[c], al que era propenso por su naturaleza dionisiaca. Pero su personalidad no se limita al pesimismo de Anaximandro: hay en él algo que se rebela frente a la condena de la vida del filósofo jónico, frente a ese refugiarse en un más allá, su abandono a una infinidad móvil, a un elemento ácueo de olvido. Tiene de por sí una voluntad de afirmar este mundo, de descubrirlo como bueno, y esta voluntad de conocimiento se impone al precio de destruir cuanto encuentra en su camino. Esta vía acarrea la renuncia a la vida con los demás hombres, lleva a la renuncia a la vida política, sacrificio

[a] Cf. Reinhardt *Parmenides*, 89-154.

[b] La noticia en Diógenes, IX, 21, proviene de Teofrasto y es por tanto más que fiable.

[c] Parménides 28B12, 4 DK: στυγεροῖο τόκου, «el nacimiento desventurado» [«el parto odioso», Bernabé, 2007].

este inmenso para un griego, compensado sólo con el pensamiento de que el conocimiento debe ser para él el medio para una acción más fuerte que cualquier otra. Esta posición juvenil muestra ya su profunda afinidad con Platón: por ello es Parménides el preferido por Platón entre todos los presocráticos. El mismo entusiasmo lleva a la verdad en su juventud a Parménides que ha renunciado a todos los maestros y ha permanecido solo consigo mismo, y a Platón que después de la muerte de Sócrates renuncia a la política y alcanza el heroísmo del *Fedón* y la extensión creativa[22] del *Fedro* y el *Simposio*. Permanecen ambos con su sentimiento dionisiaco, con su *éros*, que los aleja de los hombres y los guía a las luces del éxtasis. Este heroísmo juvenil, que será luego un impulso místico, resulta evidente en el proemio a su poema, donde lleva a cabo una tentativa de expresar su interioridad dionisiaca. Él mismo es consciente de la imposibilidad de esta expresión; precisamente por ello nunca se ejercitó en la poesía, y en estos versos recurre a una especie de retórica poética, que en lo profundo de su corazón desprecia. Pero, para quien sepa leer, aflora aquí y allá su naturaleza dionisiaca. Véase el fr. 1, verso 1:

«Los caballos me llevan a donde me empuja mi corazón, mi *thymós*»[a],

donde *thymós* es el impulso a elevarse hacia lo alto, como el humo: es la misma palabra tan querida por Platón (*Fedro*, *Simposio*), y es la más próxima a la «voluntad» de Nietzsche. La imagen del carro que corre en la noche es para él el único símbolo que puede expresar la aspiración heroica, y es el mismo símbolo que Platón utilizará en el *Fedro*: guían el carro unas muchachas, las hijas del sol –la belleza permite soportar la aspiración–. Y llegan hasta las puertas de la luz, la meta que Parménides siempre tiene presente, la única que le permite soportar la noche: *eis pháos*, «hacia la luz» está al principio del verso 10, destacado. Es *Díke*, es la «Justicia» quien tiene las llaves de la puerta que separa la luz de las tinieblas: sólo el superhombre, aquel a quien el destino se lo permite, quien con su aspiración ha merecido la victoria, puede cruzar aquel umbral[23]. Parménides les dice aquí orgullosamente a los hombres el privilegio

[a] 28B1, 1 DK: ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι [«Las yeguas que me llevan, tan lejos como alcance mi ánimo», Bernabé, 2007].

que le eleva por encima de todos: nada le importa la inadecuación de la expresión ni su eventual reconocimiento. ¿Qué ha visto más allá de la puerta? No se demora en este punto, ni se digna a hablarle de ello a los hombres: ha visto la luz. Le bastan dos palabras: *chásm'achanés*: «vorágine inmensa», para decir su verdad[a].

Llegado a este punto abandona la expresión poética, ya que se da cuenta de que de este modo, en lugar de honrar a su interioridad dionisiaca, tan sólo la daña: mejor callar completamente. Sin embargo, esta felicidad extática, esta inmovilidad a la que le ha conducido el conocimiento, quiere dársela de alguna manera a los hombres, quiere realizarla en este mundo, en esta vida. Se refugia entonces en la gélida abstracción: con la lógica, con el pensamiento racional tal vez pueda convencer a los hombres de la verdad, y hacerles vivir morales y felices. También aquí su desarrollo es estrechamente paralelo al de Platón[24], que pasa a través del mismo proceso, de la expresión inmediata de su interioridad en el *Fedro* y en el *Simposio* a un método más político y racional en la *República*, para acabar en la

[a] 28B1, 18 DK [«vasto hueco», Bernabé, 2007].

lógica fría de los diálogos dialécticos. Este proceso de abstracción con el que da forma sistemática y racional a sus intuiciones es el único que toman en consideración, en tanto que es el más evidente, los intérpretes modernos, pero no se debe en el fondo más que a su impulso político. La verdad alcanzada no es para ellos un resultado final, es preciso realizarla: Platón quiere un Estado para llevarla a cabo, Parménides da leyes a Elea. En adelante no dedicarán su vida sino a esto y no conseguirán más que amarguras. Platón arruina su vejez en el intento de ver vivir su ideal político en el mundo, Parménides quiere demostrar su doctrina, quiere obligar a los hombres a aceptarla y a educarse con ella, y escoge un discípulo, Zenón, que no la comprende en profundidad, pero que debe continuar su trabajo práctico. La *Carta VII* de Platón y el proemio al escrito del eléata permiten discernir la añoranza por la juventud heroica y solitaria: su vejez está llena de desilusiones y renuncias. El Platón que se nos muestra en las *Leyes* tiene una afinidad profunda con Parménides, tal como nos es presentado por Platón en el diálogo que le dedica, un viejo sabio que recorre las ciudades de Grecia, y que asiste a las luchas que combate Zenón en su lugar, silencioso y venerable[25].

Se trata ahora de poner a prueba lo fundado de esta interpretación mía, enfrentándola con las propias palabras de Parménides. De hecho, la interpretación moderna de Parménides como lógico no carece de fundamento: su poema está escrito precisamente con esa finalidad, y así quería ser entendido. Nos corresponde a nosotros sin embargo la tarea de encontrar el misticismo del eléata, porque sólo a la luz de este su escrito muestra su verdadero valor[26]. Al igual que Platón educaba[27] a la aristocracia de su Estado únicamente por medio de la ciencia, y dejaba que sólo muy pocos filósofos verdaderos llegaran por sí mismos a la suprema intuición, así Parménides imponía su verdad como un dogma, colocándola bajo una forma lógica. Ambos conocían demasiado bien a los hombres y tenían demasiada poca fe en ellos como para decir claramente lo que había en su alma, por el riesgo de ser objeto de sus burlas o de ver a hombres mediocres pavonearse de un conocimiento que no poseían. Nacen de aquí, como único método posible y útil para la educación, sus obras, en las que se calla lo más importante, y sólo queda dicho aquello que puede ser escuchado por muchos, en cuyo ámbito pueden sin embargo ser duros e inflexibles, como los educadores griegos:

este es el valor del descubrimiento de Parménides como místico que se conserva en su escrito. Todo el secreto más íntimo de estos primeros filósofos griegos en el fondo reside en esta característica psicológica que les lleva a avergonzarse de la propia interioridad, en esta suprema sabiduría educativa. En este sentido, es decisivo un paso de la *Carta VII* de Platón, del que no se han percatado los modernos, en el que, al final de su vida, Platón se quita por un momento la máscara, paso que se aviene muy bien con Parménides, su alma gemela: «pero tampoco me parece que sea un bien para estos hombres intentar hablar en torno a estas cosas (la verdad suprema), sino a unos pocos, que sean capaces de descubrirla por sí solos a partir de una pequeña alusión; en cuanto a los otros, o les invadiría de un modo bastante inoportuno un desprecio no justo, o una alta y vana esperanza, como si hubieran llegado a saber algo grande»[a][28]. Lo que ocurre es que nosotros,

[a] Platón, *Carta VII*, 341e-342a [«yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto despre-

para comprender verdaderamente a estos filósofos, debemos descubrir su misticismo en contra de su propia voluntad, y hacerlo a través de la «pequeña alusión», *dià smikrâs endeíxeos*, lo único que nos han dejado. El escrito del eléata pretende únicamente demostrar que el ser es: la naturaleza de este ser en cierto modo se presupone, y Parménides le da atributos al ser para poderlo demostrar racionalmente y obtener así una ratificación de su tesis. Intentaré sin embargo deducir su misticismo precisamente a partir de estas fugaces atribuciones y determinaciones dadas al ser, examinando algunos pasos de sus fragmentos.

En el fr. 1 llama al ser:

> «El corazón que no tiembla de la verdad bien redonda»[a] [29].

cio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas», Zaragoza, 1992].

[a] 28B1, 29 DK: ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ [«el corazón imperturbable de la verdad bien redonda», Bernabé, 2007].

¿Cómo puede tener un «corazón» un principio lógico y abstracto? El ser de Parménides es interpretado habitualmente como una forma vacía; pero en cambio él lo llama aquí «corazón», como si fuera algo esencialmente vivo, como el principio mismo de vida –igual como el corazón es el principio de la vida del hombre–. Usar una aposición como «corazón» para el ser remite a ese especial paralelismo entre el hombre y la naturaleza que es propio de la mística. En general todos los místicos dicen que la verdad está en el corazón, que es el corazón mismo: así las *Upanishad*, Giordano Bruno, Böhme, y el propio Goethe[a]; añádase a lo anterior que llamar *Aletheía*, «la verdad», al ser significa en el fondo la identificación del conocimiento verdadero con el objeto del conocimiento mismo, lo que es una enseñanza mística. Y también son sintomáticos los adjetivos que utiliza aquí: *eukykléos*, «bien redonda», que remite a una visualidad plástica alejada de

[a] Es este un pensamiento común del misticismo: véanse por ejemplo las *Upanishad* (*Brihadarânyaka*, 4, 4, 22; *Chândogya*, 3, 12, 7-9), los *Eroici furori* de Giordano Bruno (I, 4, Bruno ed. Gentile, 354) *Aurora* y *Vom Dreifache Leben des Menschen* de Böhme. Goethe dice: «Die Kern der Natur wohnt Menschen im Herzen».

una abstracción meramente lógica, y *atremés*, «que no tiembla», es una expresión de la interioridad de quien ha alcanzado la verdad extática en una paz y una serenidad intangibles.

Muy significativo para la demostración de nuestra tesis es el fr. 5, cuya interpretación es especialmente difícil:

> «Es algo común, continuo (*xunón*)
> aquello de lo que parto, pues allí regresaré de nuevo».[a30]

Pienso que el fragmento adquiere un sentido muy claro y conforme al planteamiento general de la filosofía del eléata expuesto antes si se lo empareja con un pensamiento de Plotino y otro de Platón[31]. Plotino expone este pensamiento en el libro III de las *Enéadas*, y en un paso dice, por ejemplo: «El alma desea aumentar su instrucción y su contemplación, y abandona entonces la contemplación

[a] 28B5 DK: ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, / ὁππόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις [«Indiferente me es por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta », Bernabé, 2007].

y circula a través de la diversidad de las cosas; luego regresa a su interior y contempla con esta parte suya superior que había abandonado...»[a]. Se distingue aquí entre el momento místico y el momento racional, que es una salida del alma fuera de su soledad y un «circular» a través del mundo. Este conocimiento racional se obtiene con una parte del alma inferior a la que lleva al misticismo y por tanto es puesta por él, que es un teórico puro, en un segundo plano: en cambio Parménides, a quien igualmente, como resulta del fragmento, lo que más le importa es el estadio intuitivo inicial y regresar a él lo más rápido posible, habla en su poema únicamente de una posición racional, alejada de ese primer estadio, lo que sólo puede explicarse recurriendo a su politicidad. Podrían quedar dudas acerca de si el fragmento de Parménides alude realmente a esta distinción entre conocimiento místico y racional, y

[a] Plotino, *Enéadas*, III, 8, 6 [«El alma... aspira siempre a aumentar su instrucción y su contemplación valiéndose a tal efecto de la investigación. Es así como abandona la contemplación y se inserta en las cosas, volviendo luego hacia atrás y contemplando por esa parte que ella había dejado», J. A. Míguez, Aguilar, Buenos Aires 1965].

si existe un paralelismo perfecto con el paso de Plotino; para disiparlas citaré un paso del *Parménides* de Platón, donde Zenón invita a hablar al maestro reticente, diciéndole que no debe tener temor, siendo pocas las personas que le escuchan: «la multitud de hecho ignora que sin haber pasado y haber errado a través de todas las cosas (alusión a la investigación racional), le es imposible poseer intelecto a quien ha encontrado la verdad»[a]. Del modo como se introducen aquí las palabras de Zenón y de las páginas precedentes del diálogo resulta evidente que en este punto Platón trasmite y hace suyo un pensamiento realmente eleático[32]. En el fr. 5 Parménides habla de un conocimiento inicial fundamental que se abandona y al que se regresa, pero no dice cuál es la naturaleza del momento en el que se está distante de él; en el paso de Platón en cambio se alude a ese estadio de alejamiento de la soledad, estado racional y político, donde se erra a través de todas las cosas, *dià pánton diéxodos te kaì pláne*, y adoptará para expresar esta actividad espiritual las palabras

[a] Platón, *Parménides*, 136d-e [«La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella», Santa Cruz, 1988].

usadas por Plotino casi literalmente. Como signo definitivo de la naturaleza intuitiva y mística del conocimiento en Parménides, y por tanto del perfecto paralelismo entre su fragmento y el paso de Plotino, recordemos que Platón en el lugar citado del *Parménides* estima necesario para «tener intelecto», *noûn échein,* la investigación racional para quien ya «ha encontrado la verdad», *entychónta tô alethê.* A partir de aquí es evidente entonces que los eléatas cuando iniciaban la investigación racional ya poseían la verdad, que había sido alcanzada antes de un modo no racional, y por tanto místico. Todo esto resulta del fr. 5, cuya finalidad específica es sin embargo dar al ser el atributo de *xunón,* «común, continuo», atributo deducido por Parménides del hecho de que, aun cuando pueda ser privado de la experiencia suprema de la verdad, podrá alcanzarla después nuevamente: como verdadero místico le da al ser las cualidades extraídas de su propia experiencia cognoscitiva.

Observamos algunos atributos más de la sustancia metafísica en el fr. 8[33]: en el verso 4 por ejemplo el ser es llamado *atéleston,* «infinito», lo que está en abierta contradicción con la afirmación repetida en el escrito parmenídeo de una limitación y finitud

del ser. Esta contradicción sólo puede explicarse con mi tesis según la cual el ser, sentido como intuición infinita en el conocimiento místico, se ve limitado y forzado por los vínculos férreos de la *Anánke* en la expresión racional. Así en el verso 18 encontramos el atributo *etétymon*, que además del significado de «verdadero, real», quiere decir también «claro, visible», y en el verso 48 *ásylon*, «inviolable, intangible»; todos estos son adjetivos que ciertamente no ayudan a concebir el ser como una abstracción lógica, sino que al contrario le dan una enorme fuerza vital, y son el resultado[34] de toda una interioridad poética. El verso 49 dice que el centro del ser «tiende igualmente hacia afuera, hacia sus límites»[a]. El ser inmóvil tiene en sí una agitación infinita de vitalidad, es la fuente misma de la vida que aspira a ampliarse, a crear: parece como si Parménides quisiera expresar veladamente su éxtasis supremo que era al mismo tiempo una paz inviolable y un inmenso deseo de extenderse. Encontramos el mismo sentimiento en los *Eroici furori* de Giordano Bruno, cuando dice que la

[a] Parménides, 28B8, 49 DK: ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει [«igual a sí mismo por doquier, se topa consecuentemente con sus ataduras», Bernabé, 2007].

sabiduría divina es movilísima y a la vez estabilísima[a].

Para completar la prueba del misticismo de Parménides examinaremos ahora los términos *noeîn, nóos, phroneîn,* etc., y veremos que para él, como en general para los presocráticos, no tienen todavía el sentido específico de pensamiento racional que adquirirán en el estadio posterior de la filosofía griega, y significan en cambio conocimiento intuitivo[35]. Recordemos que Heráclito, cuya naturaleza de místico perfecto hemos demostrado antes, para indicar el medio con el que se alcanza el conocimiento, usa la palabra *nóos* y sobre todo *phroneîn*; lo mismo ocurre con Parménides, que usa preferentemente los términos *noeîn, nóos*: o mantiene un significado indeterminado para *nóos*, entre opinión, pensamiento racional (que es el sentido predominante), sentimiento, como en el fr. 6:

> «la irreflexión empuja
> en sus pechos su pensamiento errante»[b],

[a] Bruno ed. Gentile, 379.

[b] 28B6, 5-6 DK: ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτων / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον [«pues la incapacidad que hay en sus pechos endereza un pensamiento descarnado», Bernabé, 2007].

donde *plaktòn nóon* quiere decir «opinión errante» de los hombres ignorantes, significado que conserva modernamente el vocablo «pensar» en su uso no filosófico, o bien cuando lo determina le da un sentido de conocimiento místico. Teofrasto dice que para Parménides el alma y el *noûs* son la misma cosa[a] y, por tanto *noûs* no indica solamente la actividad razonante sino también voluntad, sentimiento, el alma entera. Por otro lado, Parménides proclama la distinción entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, y dado que no puede aplicar esta distinción a la diversidad de los medios cognoscitivos, ya que para él todos los hombres tienen un solo medio de conocimiento, el alma tomada en su unidad, el conocimiento verdadero será el del alma más perfecta y más pura. Es una pureza moral la que permite alcanzar la verdad, y Parménides condena los sentidos porque impiden que el alma permanezca a solas consigo misma, que sea verdaderamente una y continua, que descubra en sí misma la realidad última de todas las cosas; y esta no es sino el proceso cognoscitivo místico. Después de este grado más elevado

[a] Véase la noticia de Teofrasto (fuente atendible) en Diógenes, IX, 22.

de conocimiento, él salva el racional, como medio de demostración y educación, porque también él posee su pureza y está separado de los sentidos, aunque el alma esté menos elevada moralmente en tanto que no ha perdido el principio de individuación, se siente extraña al mundo, lo contempla como objeto, y queda en ella una dualidad insuperable que le impide ser continua (*sunechés*). Encontramos todo esto expresado por Parménides en el fr. 16:

> «según la fusión de cada uno de los miembros
> que erran distantes
> varía el *nóos* de los hombres (es decir, su grado
> de conocimiento)»[a].

Obsérvese de pasada la materialidad del alma, o mejor, la indistinción entre materia y espíritu que ha llevado a algunos especialistas a interpretar a Parménides como materialista,[b] y que es en cambio una

[a] 28B16, 1-2 DK: ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, / τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται [«Y según sea en cada caso la mezcla de los miembros errabundos, será el entendimiento de que a los hombres se dotó», Bernabé, 2007].

[b] Cf. Burnet GPH (trad. francesa), 210. Windelband GPH, 46.

característica del misticismo, por ejemplo, el hindú. La palabra *krâsis* significa aquí más que «mezcla», «unificación» o «fusión»[36]: el perfecto conocimiento consiste en eliminar toda discontinuidad, en sentir que la verdadera esencia del mundo es lo que une, lo que funde las cosas distantes (en «los miembros que erran distantes» está implícita toda la distancia entre el mundo empírico y el ser, su tendencia a disgregarse). De este modo la intuición coincide en el mismo fragmento con el «lleno»:

«...de hecho, lo lleno es el pensamiento»[a37],

[a] 28B16, 4 DK: ... τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα [«Pues lo que predomina, es pensamiento», Bernabé, 2007]. Diels considera πλέον comparativo de πολύς y traduce *das Mehrere.* Pero no hay dificultad en interpretar πλέον como «lo lleno», tanto por la existencia en el fr. 8 de un vocablo afín (véase 28B8, 24 DK: πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος) como por la posibilidad de usar πλέος en el lenguaje épico, y también finalmente porque sólo así el fragmento adquiere un significado claro, mientras que la traducción de Diels llevaría a un resultado ridículo. En efecto, si el νόημα quisiera decir «lo múltiple», dado que además coincide con el εἶναι (cf. Parménides, 28B3 y 28B8, 34 DK), el cual es uno, tendríamos en Parménides una contradicción en los términos.

es decir, con lo concreto por excelencia, la exuberancia de vida, el estado de perfección que excluye cualquier desequilibrio, cualquier coexistencia de lo vacío con lo lleno, cualquier movimiento como tendencia de lo lleno hacia lo vacío: semejante conocimiento es una paz viva y verdadera que no tiene desigualdades en su seno, y precisamente por ello es diferente del pensamiento racional que siempre pone una oposición entre sujeto y objeto. Las *Upanishad* dicen que el espacio que está en la parte más íntima del corazón es lo lleno, lo inmutable[a]. Plotino dice que en el éxtasis el alma está llena[b].

Después de este esclarecimiento del significado de *nóema, noeîn* como intuición, podemos ahora examinar, para concluir, la declaración más explícita de misticismo de Parménides, la de la igualdad entre *noeîn* y ser, que encontramos en el fr. 3:

«...lo mismo es pensar y ser»[c],

[a] *Upanishad, Chândogya*, 3, 12, 7-9,

[b] Plotino, III, 8, 5.

[c] 28B3 DK: ...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [«Pues lo mismo hay para pensar y para ser», Bernabé, 2007].

y en el fr. 8:

> «pero lo mismo es pensar y el objeto del pensar»[a].

Con esta afirmación, importantísima para Parménides, tanto que la vemos repetida en dos fragmentos diferentes, viene a enunciar el principio capital del conocimiento místico, la coincidencia del sujeto que intuye con el objeto de su intuición[38]. Los intérpretes de Parménides como lógico, para quienes el pensamiento es el proceso que abstrae el ser como forma continua de todos los «es» contenidos en las afirmaciones empíricas, superan el embarazo que debería causarles este fragmento viendo en él simplemente la indistinción originaria entre el ser lógico-lingüístico y el ser real: les parece inadmisible el misticismo que disuelve el pensar en el ser mediante una especulación que nunca ha dividido los dos términos. Estos intérpretes no tienen en cuenta que Parménides en los dos fragmentos examinados da a *noeîn* el sentido

[a] 28B8, 34 DK: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα [«Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es», Bernabé, 2007].

específico de intuición, y no el significado lógico que ellos consideran el único, porque es el que generalmente se encuentra en el resto del poema. Como prueba de ello basta leer a continuación el fr. 8:

> «sin el ser en el que se expresa, se realiza,
> no encontrarás la intuición»[a39],

donde se describe el proceso místico mediante el que el ser es descubierto en la propia interioridad, y se alcanza el punto en el que el propio interior es sentido uno con la sustancia metafísica, y encuentra en ella una feliz expansión. Obsérvese que aquí se dice por vez primera *tò noeîn*, «el pensar», donde el artículo se usa para determinar cuál es el verdadero pensar; y obsérvese también que en el verso 34 se dice que «lo mismo es pensar y el objeto del pensar»: más que sobre el ser él insiste aquí en el pensar, no porque quiera decir que de alguna manera el ser es creado por la intuición, dado que es la sustancia que existe *ab aeterno*, sino porque aquí habla como

[a] 28B8, 35-36 DK: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστιν, / εὑρήσεις τὸ νοεῖν [«pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar», Bernabé, 2007].

místico, y por tanto se apoya en la interioridad más que en lo objetivo[40]. En todo el resto del poema donde *noeîn* tiene un significado racional, nos encontramos simplemente la relación inversa: el ser es lo presupuesto, y el *noeîn* el medio de demostración de que el ser es. Basta leer el inicio del fr. 8:

> «… queda todavía una vía,
> que el ser es; para demostrarlo hay muchos signos:
> que el ser no tiene principio ni fin,
> es un todo, único, impasible e infinito»[a].

El hecho de que el ser tenga estos determinados atributos sirve para demostrar la[41] verdad de la afirmación de que el ser existe. Por tanto los atributos no se deducen de esta afirmación, más bien

[a] 28B8, 1-4 DK: μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον [«Y ya sólo la mención de una vía queda: la de que es. Y en ella hay señales en abundancia: que ello, en tanto que es, es ingénito e imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable y sin fin», Bernabé, 2007].

es al contrario: la demostración lógica recibe una ayuda de la pertenencia de ciertos atributos al ser. Estos atributos se dan intuitivamente al ser por el conocimiento místico, y no resultan de la investigación racional: a lo máximo esta demostrará por el absurdo que no pueden pertenecer al ser atributos contrarios, pero esto no es un resultado lógico sino un presupuesto intuitivo probado racionalmente.

Puede objetársele también a la interpretación lógica el que nunca Parménides hubiera podido admitir una igualdad entre ser y pensamiento racional. La intuición mística primordial de la que Parménides había partido se confundía en la unidad del ser[42], pero cuando siente la necesidad de hablar, asume que el pensamiento racional con el que se expresa, para proceder presupone al menos dos términos. Quiere convencer a los hombres, y para lograrlo debe decirles que lo que creen real no es tal, debe por tanto introducir el no ser junto al ser. Es verdad que dice que

> «el no ser…
> no se puede ni siquiera nombrar»[a],

[a] 28B2, 7-8 DK: τό γε μὴ ἐὸν… / οὔτε φράσαις [«pues ni

pero él en cambio lo nombra en su investigación racional, y logra incluso determinar su relación con el ser, cuando niega el devenir del uno al otro. El pensamiento racional habla por tanto de lo que no es nombrable, y por ello pertenece a la *dóxa*, al no-ser. Parménides era muy consciente que el *noeîn* en su sentido lógico es distinto del ser, porque de lo contrario por lo menos habría evitado la incoherencia de pretender que el no ser no puede ser nombrado. Finalmente, admitiendo por un instante que en los dos fragmentos examinados el *noeîn* significase pensamiento racional, la afirmación sería incomprensible y tampoco podría explicarse con la indistinción ingenua entre ser lógico-lingüístico y ser ontológico: si así fuera, Parménides hubiera debido ser completamente inconsciente de ella; por el contrario es precisamente él quien afirma la igualdad entre estos dos términos diferentes, es él mismo quien quiere esta igualdad. El solo hecho de que ponga la igualdad presupone la conciencia de una antítesis posible. Parménides había visto claramente que a partir del significado racional de *noeîn* en su

podrías conocer lo que no es –no es accesible– ni podrías hacerlo comprensible», Bernabé, 2007].

poema, este habría aparecido como diferente del ser, y se daría por tanto una escisión en la unidad perfecta de su sistema y una traición a la verdad mística alcanzada. Por otra parte, no podía decir cuál era el verdadero *noeîn*, el supra-racional: resuelve la cuestión imponiendo al final de la primera parte del poema, cuando ha concluido la investigación racional, esta última verdad como un dogma, comportándose también aquí como un legislador. Hay un *dé* adversativo, «pero», al principio de 28B8, 34 DK: «pero el pensamiento y el ser son lo mismo»: a pesar de que a los hombres les pueda parecer diferente, ellos le deben creer porque él es más sabio.

En la segunda parte de su poema Parménides da una explicación de la realidad según la *dóxa*, según la opinión humana, y esboza un sistema natural de tipo jónico en el que la *arché* es doble, la luz y las tinieblas. Hemos visto ya que también el pensamiento racional podía considerarse en cierto sentido una *dóxa*, en tanto que inadecuado frente al *noeîn* más alto, *dóxa* de la que Parménides se había servido como expresión política de su misticismo: esta segunda *dóxa*, mucho más imperfecta que la primera, es un intento posterior de comunicarse con los hombres, en caso de que la expresión racional falla-

ra su objetivo, en tanto que les podría resultar más comprensible y accesible y es también para él un desahogo de toda la vivacidad artística de su experiencia de místico, una concesión parcial al impulso que hasta entonces había retenido dolorosamente en las gélidas abstracciones de su lógica.

## V
## Empédocles

Es interesante ahora, antes de pasar a Platón, centrar la atención en Empédocles, el más político de los presocráticos que hemos examinado hasta aquí. La distinción fundamental que he planteado entre aspecto político y aspecto místico es más difícil de ver en él, dado que su vida entera es política, es una expresión continua de la interioridad mística, es un esfuerzo ininterrumpido por fundir lo que está dentro con lo que le rodea. Mi tarea era más fácil con Heráclito y Parménides, que en su propia vida dejaban asomar un contraste entre la soledad y el acercamiento a los hombres con sus escritos; en cambio en Empédocles el misticismo tiende a ser político desde el principio, y ya no se advierte una transición de una primera fase a una segunda. Ese encuentro entre religión y política, que da origen a la filosofía griega y constituye su individualidad in-

confundible, se convierte en fusión con Empédocles y será unificación total con Platón, cuyo misticismo no servirá sino para transfigurar la política y colocarla en un plano ideal.

El punto del que parte Empédocles es el individualismo político griego, el impulso a afirmar la propia personalidad en la vida, que sin embargo no le conduce a desarrollar una actividad y una función limitadas en la *pólis*, sino que es sentido como un impulso infinito a actuar que no admite restricciones. Desde el principio siente el abismo que se abre entre él y los hombres, y desde el principio se aplica a vivir en una esfera de existencia superior a la humana: la constatación de la propia divinidad es su presupuesto de partida[a], no un resultado cognoscitivo como para Heráclito. Esta posición lo lleva a una crítica de todos los sistemas políticos existentes y sobre todo del que veía vivo y triunfante a su alrededor, en Sicilia: la tiranía. Para él existía una sola distinción entre los hombres, la que se da entre los

[a] Cf. el principio de las *Purificaciones*: 31B112, 4 DK: ἐγὼ δ᾽ ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς, «yo soy para vosotros un dios inmortal, no un mortal» [«Yo, un dios inmortal entre vosotros, que no mortal», Bernabé, 2001].

hombres mediocres y los divinos; la tiranía consistía por el contrario en un hombre mediocre que se ponía por encima de sus iguales, con el peligro añadido de que un hombre divino quedara subyugado por él. La desordenada vida política siciliana, hecha de ambiciones y masacres, y la miseria de la humanidad que se manifestaba en una metrópoli como era entonces Agrigento, le hicieron ver la cantidad enorme de sufrimiento que había bajo la magnífica plasticidad griega: le pareció entonces que la fuerza que domina en este mundo es el Odio, el *Neîkos*, y sus contactos probables con las doctrinas de Anaximandro y con los círculos órficos de la Italia meridional no hicieron sino acrecentar ese pesimismo suyo juvenil. Siendo tan terrible como era la realidad, le quedaba todavía, sin embargo, una tarea en la vida, la que le ordenaba su instinto político: convencer a los hombres que se agitaban en su miseria para que se purificaran y vivieran con vistas a una existencia mejor.

Conoció también a los pitagóricos, que le interesaron por la solución política que dieron a este pesimismo. Sin embargo, a su naturaleza dionisiaca y absoluta no podía bastarle el sistema político pitagórico, que era siempre un compromiso entre realidad

e ideal, y que seguía siendo en definitiva un triunfo de la politicidad originaria griega, de lo apolíneo y la mesura. Por otro lado, una formidable personalidad de legislador y jefe político como la suya no podía conformarse con ser un simple miembro de una clase, ni que fuera una clase aristocrática como la comunidad pitagórica. Decide entonces llevar a cumplimiento su *pólis* de purificación en Agrigento, una *pólis* en la que el odio quedara eliminado cuanto es posible sobre la tierra, y habla a los ciudadanos, acentúa el ascetismo pitagórico, prohibiéndoles alimentarse de vegetales[a], les ama como un dios ama a los hombres, cura sus enfermedades para que el dolor de la humanidad disminuya y escribe para ellos *Los cantos de la purificación*[b].

No permanece sin embargo en este estadio pesimista y le ayudará mucho a salir de él el conocimiento de Parménides. Que Empédocles fue su discípulo y amigo lo atestigua Teofrasto, fuente más que fiable, se desprende de los muchos puntos de contacto

[a] Cf. Rostagni, *Pitagora*, 201-202.

[b] Bidez, *Empédocle*, 167-174 supone que las *Purificaciones* son una obra juvenil y el poema *Sobre la naturaleza* de madurez, dando una demostración exhaustiva.

entre sus doctrinas, y lo dice finalmente del modo más claro la alabanza entusiasta a Parménides como modelo de hombre superior que le dedica en uno de sus fragmentos.[a43] Parménides le devolvió la fe en

[a] Cf. Diógenes, VIII, 55 = 31A1 DK: ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι, «Teofrasto dice después que Empédocles fue rendido admirador de Parménides e imitador suyo en la poesía». Para los contactos entre sus doctrinas véase el fr. 12 de Empédocles, que resume la demostración de la eternidad del ser de Parménides. Empédocles presupone aquí las doctrinas del maestro, y usa el mismo término que él (*eôn*) para indicar la sustancia metafísica. Reinhardt *Parmenides* 15-16 observa una estrecha afinidad entre la segunda parte del poema de Parménides y la construcción del cosmos en Empédocles. El fr. 129 de Empédocles, que habla de un hombre extraordinario, con dones sobrenaturales, sin decir sin embargo el nombre, es recogido por Diógenes (VIII, 54), quien añade que según Timeo se refiere a Pitágoras y según otros a Parménides. Ante todo hay que tener presente que Timeo es un historiador que se ocupa de modo especial de los pitagóricos y es por tanto natural que trate de vincularlos con Empédocles. Si se prosigue la lectura de Diógenes, se ve que continúa usando fuentes pitagóricas, citando la noticia de Neantes sobre el hurto por parte de Empédocles de las doctrinas pitagóricas, después de

la vida, le enseñó que la eternidad puede alcanzarse también aquí sobre la tierra, que no es necesario esperarla después de la muerte, le abrió nuevamente el camino a una verdadera política, que fuera una revalorización de la existencia terrena y la más bella expresión del propio interior, y no sólo una purificación para el más allá. Deja de ser entonces jefe religioso en Agrigento y se convierte en un jefe político especial. La democracia le parece la solución política más perfecta, porque promueve entre los hombres una igualdad que espera que conduzca al predominio de su diosa Afrodita, el amor, y por tanto a una mayor felicidad de los hombres. Sin embargo, no entrará a formar parte directamente de esta democracia, en tanto que pertenecía a una naturaleza diferente de la humana, se sentía un dios; como tal no podía por tanto entrar en la *polis* como simple ciudadano, en igualdad de derechos con los otros, pero tampoco podía situarse en ella como jefe

afirmar que, según Teofrasto, Empédocles fue discípulo de Parménides. Me parece que también la referencia a Parménides hecha poco antes por Diógenes, en el fr. 129, proviene de Teofrasto, y por tanto debe retenerse al derivar de una fuente más fiable.

inmediato, porque entonces la *polis* no hubiera sido una democracia. Por ello rechaza reinar, cuando los agrigentinos se lo piden[a]: en el vestir, en el andar, en la actitud se comporta como un rey, pero en la práctica no quiere serlo. Está ante su ciudad como un dios protector que la guía desde fuera por el camino de la felicidad: para él, su función política termina en este presentarse ante los ciudadanos como el modelo ideal de hombre y no consiste en ocuparse materialmente de los asuntos políticos de la ciudad, tarea no digna de un dios. Según Empédocles, el hombre superior no se interesa directamente por la política: en cambio Platón hace que el filósofo dirija su Estado, y de este modo levanta una estructura aristocrática.

Después Empédocles va separándose lentamente de los hombres y llega al verdadero conocimiento místico sólo ahora, en su madurez: el poema *Sobre la naturaleza* es su último acercamiento, es la realización política de su misticismo, es la legislación cósmica que le da a la humanidad antes de poner fin a su vida.

El fin de Empédocles es bien conocido: se mata

[a] Cf. Diógenes, VIII, 63 = 31A1 DK.

arrojándose al cráter del Etna[a]. Podríamos pregun-

[a] Diógenes, VIII, 67-69 = 31A1 DK recoge el relato de Heráclides Póntico sobre la muerte de Empédocles: después de un sacrificio nocturno de agradecimiento a los dioses, desapareció y se dirigió al Etna. Timeo se opone a esta noticia (Diógenes, VIII, 71-72), diciendo primero que el propietario del campo en el que Heráclides dice que tuvo lugar el sacrificio era un siracusano, Pisianacte, que no tenía terrenos en Agrigento, y añadiendo luego que si Empédocles hubiera muerto en Sicilia, Pausanias no habría dejado de erigirle un sepulcro. Destaquemos que Heráclides, siendo anterior a Timeo en unos cuarenta años, puede suponerse que estaba mejor informado del hecho: y luego hay que señalar que Timeo no tiene de ninguna fuente una versión diferente de la muerte del filósofo, y se limita a deducir de la crítica al relato de Heráclides que Empédocles no podía haber muerto más que en el Peloponeso. Por no hablar de lo infundado de la crítica basada en el hecho de que el sacrificio no pudo tener lugar en Agrigento: nada impide que tuviera lugar en territorio siracusano, tanto más si se admite como verdadera la noticia de su expulsión de la ciudad; resultaba así más lógico siendo la localidad sin duda más cercana al Etna. Es comprensible la oposición al relato por parte de Timeo, historiador favorable a los pitagóricos (colocaba a Empédocles entre los pitagóricos): de hecho Heráclides interpretaba el suicidio de Empédocles como

tarnos qué le condujo al suicidio, un acto tan escandaloso para la mentalidad griega. A una solución trágica de la vida le llevó su naturaleza artística, excesiva, absoluta, extremadamente sensible a la vez al dolor de la existencia y al entusiasmo por la belleza: no fue casual que en su juventud escribiera tragedias. Él mismo enuncia en las *Purificaciones* todo su juvenil sentido trágico, en una de las tantas maravillosas expresiones sintéticas presocráticas:

> «(La Belleza) … odia la *Anánke* terrible de soportar»[a].

Toda su filosofía es abiertamente trágica, es el mundo visto como lucha de los opuestos –siente los contrarios de un modo tan violento que le es imposible corregirlos con el medio apolíneo de la mesu-

una prueba de su loca ambición, que lo había empujado finalmente a desaparecer del mundo, para hacer creer a los hombres que había subido al cielo como dios, y Timeo no encuentra otro modo de salvar la fama del filósofo que negar la posibilidad de su suicidio.

[a] 31B116 DK: (Χάρις) … στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην [«(*La Gracia*) odia a la necesidad no llevadera», Bernabé, 2001].

ra. La mesura es para él una máscara, una máscara trágica: con pasos mesurados se encamina hacia su abismo. Desde el principio se presenta como un dios, y esta posición requiere un esfuerzo de moralidad espantoso e incesante que la voluntad de un hombre no puede resistir. Su vida no es sino una lucha continua entre el amor por los hombres y su verdadera divinidad, que le empuja a separarse. Finalmente vence este último impulso porque ama demasiado una vida de grandeza. Se mata para salvar su máscara apolínea, para que el espíritu no le desgarre el cuerpo, y su muerte no es sino la afirmación de una forma de vida más alta, de una vida infinita y dionisiaca: muere en la belleza, para volverse más perfecto[44].

También Empédocles es un místico. Para convencerse basta reparar en cómo se expresa cuando habla del modo de conocer la verdad. También para él, sucesor de Parménides, el *nóema* significa intuición y no pensamiento racional. Véase el fr. 105:

> «la sangre que está en torno del corazón es
> el pensamiento de los hombres»[a].

[a] 31B105, 3 DK: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

En sí mismo este verso, aun sin negar expresamente que el *nóema* sea el pensamiento racional, dice sin embargo cuál es la naturaleza y la causa de este «pensamiento». Ahora bien, ¿por qué Empédocles habla de la sangre que está en torno del corazón para explicar lo que es el pensamiento? Evidentemente porque cuando él «piensa», siente de un modo especial esta sangre precordial. El pensamiento racional es un hecho puramente cerebral, no da ninguna sensación en el pecho: lo que da esta sensación es, además de pensamiento, sentimiento e intuición. Sin embargo, aquí se habla todavía de un «pensar» genérico, común a todos los hombres; más específico al señalar el verdadero conocimiento, y más explícito, es el comienzo del fr. 110:

> «Pues si caes sobre la verdad con tu corazón
> inquebrantable
> y lleno de bondad la contemplas con un ansia
> pura»[a].

[«porque el entendimiento es en los hombres la sangre de en torno al corazón», Bernabé, 2001].

[a] 31B110, 1-2 DK: εἰ γάρ κέν σφ᾽ ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας / εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσῃς μελέτῃσιν [«Pues

Todo aquí parece indicar un conocimiento místico: *prapídes*, originariamente «diafragma», aquí con el sentido de «corazón», es el lugar donde nace la intuición para todos los místicos; el verbo *ereído*, cuyo significado es «caer sobre algo y establecerse allí de modo definitivo» expresa el impulso entusiasta y al mismo tiempo la seguridad en este tipo de conocimiento; *epopteúo* es el término técnico para indicar la contemplación supra-racional. Estos términos se repiten también en otros fragmentos, cuando habla de grandes intuiciones: el fr. 129 que dice de Parménides[45]:

> «cuando se extendía sobre la verdad con toda la fuerza de su corazón»[a],

donde *prapídes* tiene el mismo significado; igualmente, el fr. 12, que habla del ser:

si las fijas bajo tus densos pensamientos y benévolamente las observas con solicitud inmaculada», Bernabé, 2001].

[a] 31B129, 4 DK: ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν [«pues cuando desplegaba sus pensamientos todos», Bernabé, 2001].

«el ser estará siempre allí, cada vez que uno le caiga encima»[a],

verso en el que el verbo *ereído* es usado del mismo modo para expresar el conocimiento místico. Estos dos últimos pasos son destacables también por cuanto permiten entrever lo estrechamente próximos que están Empédocles y Parménides, y hasta qué punto es para ellos idéntico el modo de acercarse a la verdad.

Por tanto, también Empédocles es un místico, pero la característica que lo distingue de los otros presocráticos es la naturaleza más artística y política de su misticismo, rasgo este que en cambio le aproxima a Platón. Este aspecto artístico debe ser examinado dado que en casi todos los pensadores griegos hasta Platón, y particularmente en Empédocles, está ligado hasta tal punto a las doctrinas filosóficas que sin él no pueden ser comprendidas a fondo. Con Empédocles nos encontramos con el primer artista griego verdaderamente dionisiaco,

[a] 31B12, 3 DK: αἰεὶ γὰρ τῇ γ' ἔσται ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ [«ya que siempre se hallarán, allí donde uno quiera apoyarse», Bernabé, 2001].

y tal vez el único que ha sabido realizar artísticamente, de un modo pleno y en su totalidad, la visión dionisiaca del mundo. Esto se explica por los presupuestos filosóficos, aunque sea vistos a través de la religión, de los que parte el fenómeno dionisiaco: ningún artista puro, carente por tanto de sentido filosófico, puede ser un verdadero dionisiaco, y Nietzsche se equivoca al encontrar en la tragedia griega la máxima expresión de esta visión del mundo; esta máxima expresión fue alcanzada solamente por un poeta como Empédocles, que fue al mismo tiempo filósofo. Antes hemos definido, con una interpretación del fenómeno más amplia que la nietzscheana, el fenómeno místico, es decir la visión dionisiaca del mundo, como interioridad pura, como impulso a superar todo lo que es humano; lo apolíneo es en cambio cualquier forma de expresión, o sea, para los griegos, la actividad política en sentido amplio. El arte apolíneo es por tanto aquel en el que la expresión coincide con el sentimiento-intuición, donde la expresión es lo único importante y carece de una interioridad previa, es visión pura, objetividad. En cierto sentido, el objeto finito es lo que precede, y es la causa del sentimiento: el sentimiento se expresa luego, se realiza a través de

la cosa, se recuesta en la cosa, encuentra en ella un reposo satisfactorio y un límite a su infinidad. Para el verdadero artista dionisiaco sucede lo contrario, parte del interior, sin estímulos externos y sin la impresión de cosas concretas: cuando en su soledad la vida se desborda, siente la necesidad de actuar, de comunicarse con los hombres, de crear, y busca afanosamente símbolos visibles que expresen su interior. Su sentimiento es infinito y busca la infinidad, no puede detenerse en las cosas determinadas que dan paz porque es una aspiración eterna, y quiere por tanto expresarse en lo general, en lo indeterminado, en lo que mantiene su desgarro, porque no puede por menos, pero debe ser algo general que no sea abstracto, que sea la esencia de la vida, de la que descienden, y en la que están comprendidas y representadas las cosas concretas. La creación dionisiaca, que, como he dicho, solamente en Empédocles se realiza cumplidamente, es por tanto una forma muy particular de arte, que se encuentra en algunas obras de los místicos, y en la música. Digo la música, porque sólo en el motivo musical, como ha observado Schopenhauer en el libro III del *Mundo como voluntad y representación*, se encuentra una generalidad que sea concreta, requisito necesario de la

creación dionisiaca. Pero esta coincidencia de generalidad y concreción, que Schopenhauer encuentra ampliamente en la música, entiendo que debe limitarse a los músicos dionisiacos, o sea, a unos pocos de ellos. El músico dionisiaco se distingue sin embargo del poeta-filósofo dionisiaco por su carencia de sentido filosófico y político. Un dionisiaco como Empédocles crea algunos motivos fundamentales, los cuatro elementos, el Amor, el Odio, los establece como principios filosóficos inmutables y los impone a los hombres como su propia legislación: Beethoven en cambio, que puede ser considerado un típico músico dionisiaco, al no comprender la necesidad filosófica de alcanzar la máxima generalidad con una creación única e inmutable, recurre por ejemplo a una inagotable variedad de motivos heroicos para expresar una vivencia interior de heroísmo que es única, por más veces que se repita[46]. La filosofía de la naturaleza de Empédocles nace de esta búsqueda artística de creación y de expresión; y acude a símbolos cósmicos porque estos son los más generales y los más grávidos de vida. Sus creaciones artísticas y filosóficas, sus «motivos», el aire, la tierra, el fuego, el agua, el Amor, el Odio, a los que podría añadirse el *Sphaîros*, no son sino la expresión de sus

experiencias fundamentales, de sus intuiciones místicas.

Tratemos ahora de penetrar en el significado de algunos de estos «motivos», en el tesoro de vida que contienen. Empédocles expresa, por ejemplo, con «agua» una de sus intuiciones. No les dice a los hombres toda la riqueza que para él está contenida en esa palabra, porque no la comprenderían, y se contenta con imponerles su verdad. A lo sumo, aquí y allá, hace una alusión a lo que está oculto, renunciando a la generalidad para hacerse comprender un poco mejor. Así en el fr. 6, donde el agua se personaliza en una ninfa:

> «Nestis, que deja caer sus lágrimas en la fuente de los hombres»[a].

Emergen ya de un solo verso tantas imágenes e intuiciones, contenidas todas en su única intuición; ve una ninfa cerca de una fuente, ve las lágrimas caer en otra agua, siente el dolor que es la causa de

[a] 31B6, 3 DK: Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον [«y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar», Bernabé, 2001].

esas lágrimas, imagina la vida de los hombres como una fuente que mana, piensa que son una misma cosa el agua dolorosa de las lágrimas y el agua alegre del manantial, y piensa en infinitas otras cosas en un único sentimiento infinito. Plutarco nos cuenta que para Empédocles el agua es el elemento del amor[a]: está claro que con ello no quiere identificar el agua con el amor, porque en ese caso no habría hecho que fueran dos principios del mundo diferentes, busca simplemente hacer entender en parte a los hombres que él, cuando habla de agua, expresa un sentimiento suyo. La concordancia plena con un verso de Novalis muestra hasta qué punto es natural este sentimiento especial en un poeta místico: «el agua... se manifiesta como elemento del amor y de la mezcolanza, dominando sobre la tierra»[b].

Veamos ahora otro de los «motivos»: *Philótes* o *Aphrodita*, el Amor. Este término no significa el amor que tienen todos los hombres, sino que expresa su

[a] Cf. Plutarco, *De primo frigore*, 16, 952B, que nos trasmite el fragmento 31B19 DK: σχεδύνην Φιλότητα, «El Amor que une (dicho del agua)» [«Tenaz concordia», Bernabé, 2001].

[b] Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, en *Ausgewählte Werke*, Leipzig 1903, vol. I, pág. 160.

amor, el amor más alto incomprensible para los mortales[a]. La *Philótes* es la aspiración de su vida, es su heroísmo, en un primer tiempo es amor por los hombres, y a continuación es el deseo de una grandeza mayor que empuja a la soledad, el amor, aun mayor que a los hombres, al conocimiento y a la vida. En parte, esta naturaleza de la *Philótes* se desprende del fr. 35:

> «el divino impulso lleno de bondad del Amor inmaculado»[b],

donde en *epióphron*, «lleno de bondad», aflora su amor por los hombres, en *ámbrotos hormé*, «divino impulso», está toda la aspiración heroica, y en *amemphéos*, «inmaculado», la pureza suprema de ese amor.

Examinemos finalmente el *Sphaîros*, el estado de perfección del mundo, donde el Amor domina sobre el Odio, y unifica los elementos confundién-

[a] 31B17, 25-26 DK.

[b] 31B35, 13 DK: ηπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή [«el benévolo flujo inmortal de Amistad irreprochable», Bernabé, 2001].

dolos en una esfera inmóvil. Este *Sphaîros* no es sino la expresión del supremo conocimiento místico, de la coincidencia del sujeto con el mundo, es lo mismo que el Ser de Parménides. La aspiración heroica del Amor ha encontrado su paz: este es el momento paradisiaco en el que todas las contradicciones del mundo quedan superadas en una luminosa e inmóvil beatitud, es el estado que los místicos llaman éxtasis. Veamos el fr. 27, en el que Empédocles habla del *Sphaîros:*

> «Allí no se ven los veloces miembros del sol,
> ni la potencia vellosa de la tierra, ni el mar;
> hasta tal punto está inmóvil en el denso secreto
>     de la Armonía
> la Esfera redonda, soberbiamente feliz de la
>     soledad que reina en torno.»[a]

[a] 31B27 DK: ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα / οὐδὲ μεν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα· / οὕτως Ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται / Σφαιρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων [«Allí ni del sol se disciernen los rápidos miembros, ni el vigor velludo de la tierra, ni la mar, tan fijo queda en la oculta espesura de Harmonía, un redondo esfero, ufano por la inmovilidad que lo circunda», Bernabé, 2001].

Aquí, todas las palabras de los dos últimos versos son la expresión de una fortísima experiencia espiritual vivida. El adjetivo *pykinós*, «denso», sería absolutamente incomprensible si no tuviera un sentido afín con el «*pléon*», «lleno», de Parménides, y no significara la desbordante riqueza del último conocimiento; *krýphos*, «secreto», alude sin duda a la inaccesibilidad y lejanía de este estado de beatitud respecto de los hombres, escondido para todos excepto para aquel que aspira al conocimiento; *Harmonía* es la paz suprema, la belleza, la perfección, la inmovilidad, y ya Heráclito la usaba en este sentido; *estériktai*, «está inmóvil», tiene un significado complejo, significa algo que se detiene después de un movimiento, como una respiración suspendida, indica el alma que, al final de su aspiración heroica, alcanza una inmóvil visión de la verdad y de la belleza, y encuentra en ella una felicidad tal como para quedar resarcida de todo el dolor soportado para alcanzarla. Este estado beato es inmóvil, plástico, no existen en él ni el devenir ni el tiempo y se puede llamar igualmente instante o eternidad: pero el Odio vuelve a romper esta perfección y de nuevo comienza el sufrimiento. Todo esto se deja entrever en el verso 29,[47] y puede decirse que Empédocles logra comunicar su

interioridad mejor que lo hacía Goethe, máximo poeta de la expresión, cuando quiere decir esta misma intuición. En el *Triunfo de Galatea* él intenta expresar este momento paradisiaco: Nereo encuentra una compensación a todo el dolor de un año con la contemplación de la belleza de su hija Galatea, que por un instante pasa cerca de él, sobre una concha tirada por delfines. Este instante supremo de felicidad no sabe explicarlo de otro modo que así: «*Nereo*: ¡Eres tú, mi adorada! *Galatea*: ¡Oh, padre, oh, felicidad! ¡Deteneos, delfines, esa mirada me encadena! *Nereo*: Ya se van, se van más allá, con el movimiento cíclico de su impulso…»[a48]. El verso 4 del fragmento que examinamos[49] no hace sino confirmar mi interpretación: habla finalmente de alegría, de la soberbia alegría del superhombre, orgulloso

[a] W. Goethe, *Faust II*, *Klassische Walpurgisnacht*: «*Nereus*: Du bist es, mein Liebchen! *Galatee*: O Vater! das Glück! / Delphine, verweilet! mich fesselt der Blick. / *Nereus*: Vorüber schon, sie ziehen vorüber / in kreisenden Schwunges Bewegung…» [«*Nereo*: Pero ¿eres tú alma mía? *Galatea*: ¡Oh padre mío, qué felicidad! ¡Delfines, deteneos!, que esta vida me cautiva. *Nereo*: Pero ya pasan de largo, ya se van, en movimiento de circulares saltos», Cansinos Asséns, *O. C.* IV, 911, México 1991].

de su propia soledad, de la alegría única de un dios, que supera cualquier otra felicidad y que permanece sola, sin nada afuera. El individuo que se basta a sí mismo coincide aquí con el mundo: su alma abraza la realidad entera y nada puede añadirle otra alma.

Estos últimos dos «motivos» de Empédocles, la *Philótes* y el *Sphaîros*, el heroísmo y el momento paradisiaco, bastan por sí solos para expresar toda su vida espiritual, y son para él por tanto también los principios fundamentales del mundo: ocurre lo mismo con todos los místicos y poetas dionisiacos que son afirmadores verdaderos de la vida y no menosprecian la tendencia heroica del individuo frente al fin de este heroísmo, el inmóvil conocimiento místico. Así por ejemplo Bőhme, con su doble aspecto de la divinidad, el Dios padre que es «felicidad clara y luminosa», «una paz eterna», y la segunda persona de la Trinidad, que es el «corazón y la fuerza de Dios», su voluntad[a], así Goethe con su contraste entre *Streben* y *Augenblick*, así también Beethoven, cuya obra no es sino una dialéctica entre motivos heroicos y motivos extáticos y contemplativos.

[a] Böhme, *Vom Dreifachen Leben des Menschen.*

Hemos visto hasta aquí que la filosofía de Empédocles puede ser considerada una creación artística: veámosla ahora, como conclusión de nuestro examen, como expresión política. Para el griego, politicidad es apolineidad, sistematización armónica de individualidades, limitación en una vida equilibrada de lo que tiende a expandirse al infinito, reducción a una existencia pacífica de lo que estaría naturalmente en guerra. El proceso de creación artística por el que Empédocles trata de encerrar en símbolos visivos y comprensibles la infinidad de su interior, ahora se convierte en un impulso por encontrar algo limitado en lo que reposarse, un ansia por una superior vida política en la que su individualidad encuentre finalmente un equilibrio, es, como dice Platón en el *Simposio*, el deseo de un hijo en el que poder contemplarse y verse realizado. Sus creaciones artístico-filosóficas, sus «motivos», sus elementos revelan su naturaleza política al ser concebidos como individualidades: fuego, aire, tierra, agua, Amor, Odio, *Sphaîros*, están todos personificados, son dioses, *Nêstis*, Hera, Zeus, *Neîkos*, etc.[50]. A estas pocas individualidades supremas, que son los ciudadanos de la *pólis* del mundo, él les añade una más, la propia individualidad en tanto que divina, que ha dominado el mun-

do, lo ha completado y le ha dado un sentido con su conocimiento, que es, para decirlo con Nietzsche, «la conciencia sobrehumana del mundo», y que por tanto puede entrar en la *pólis* sublime como un nuevo dios, el dios cognoscitivo[a][51]. Ahora bien, ¿en qué se diferencia esta *pólis* divina de la *pólis* de los hombres, en qué reside el valor ideal para los hombres de este compendio político que se les propone como modelo constante al que adecuar la propia vida? Una política real y no filosófica es una simple armonización de individualidades que desde el principio son limitadas: cuando se quiere encontrar una solución filosófica a la organización política de estas individualidades, basada en el diferente valor real de estos individuos, se descubre que la individualidad dionisiaca, religiosa y cognoscitiva es por el contrario infinita y huye de ser incluido en la *pólis* como miembro limitado. Heráclito resuelve el problema político con una individualidad divina separada de todo, que es a la vez la ley y la *arché* políticamente dominante en el mundo: sin embargo, nunca consigue una solución personal del problema, en tanto su existencia de hombre limitado nunca puede lle-

[a] 31B134 DK.

gar a coincidir perfectamente con el dios que está separado del mundo y a la vez lo tiene dominado, y se atormenta durante toda su vida tratando de superar una antítesis insuperable, sin poder alcanzar la serenidad. En cambio con Empédocles la solución es completa en tanto que, comprendiendo que su individualidad dionisiaca no puede estar limitada en una *pólis* humana, crea para sí mismo una forma de política superior que le permita vivir una existencia limitada en su infinidad dionisiaca, que le dé por tanto una serenidad plástica y apolínea, y que sea a la vez un modelo para la política humana. Los elementos, sus «motivos», son los individuos y ciudadanos de esta *pólis* divina que es el mundo, y forman una perfecta democracia: los hombres no tienen más que imitar esta constitución ideal para vivir felices. El mundo queda así concebido como una democracia restringida de grandes individualidades, ninguna de las cuales tiene un dominio absoluto, y puede en consecuencia apagar su deseo cósmico de dominación, pero a la vez, por el hecho de que coexiste con otras individualidades, es limitada[a][52].

[a] Así, el aire es infinito en 31B17, 18 DK, pero cuando es llamado *Aidonéus* (B6, 2) es limitado (*Aidonéus* es una indivi-

En esta construcción democrática del mundo queda superada la antítesis entre dionisiaco y apolíneo, entre infinito y finito, en tanto que cada individualidad encuentra un límite a la propia infinidad al tener que vivir en pie de igualdad junto a las otras individualidades, pero en el curso cíclico del mundo, eternamente vuelve a obtener la supremacía sobre sus conciudadanos; como en una perfecta democracia el poder se detenta según un turno prefijado por todos sus miembros[a]. En esta *pólis* divina reina una justicia perfecta, una ley suprema, una racionalidad que mueve todas las cosas según el ciclo de la *Anánke*: ella se «expande de modo continuo»[b]

dualidad divina, pero es uno de los dioses a los que se llama en el fragmento B21, 12 δολιχαίωνες, «de larga vida», por tanto limitados en el tiempo); también el Amor es limitado en B17, 20 e infinito en B35, 13; y el *Sphaîros* es llamado al mismo tiempo limitado e infinito en B28; finalmente, Empédocles es limitado en cuanto hombre, e ilimitado como «dios inmortal» (B112, 4).

[a] Los versos 27-29 del fragmento 31B17 DK que contienen los elementos de los que he deducido esta construcción democrática del mundo se refieren a todos los elementos además de a Afrodita y a *Neîkos.*

[b] Empédocles 31B135 DK: ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον

a través de los elementos, a través de los ciudadanos de la *pólis*; es como un fluido, un vínculo, su voluntad común de vivir apolíneamente una existencia política perfecta.

διά τ᾽ εὐρυμέδοντος / αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ᾽ ἀπλέτου αὐγῆς, «la ley universal se expande de modo continuo a través del éter del amplio reino, y el fulgor infinito» [«Pero la ley se extiende para todos sin fisuras por el éter de dominios anchurosos y el infinito resplandor del sol», Bernabé, 2001].



# La formación juvenil de Platón

Pasando a hablar ahora de Platón, siguiendo el planteamiento general del problema que he establecido antes, vemos que la formación de su pensamiento tiene sus raíces en el misticismo presocrático, y que su sistema filosófico es un gran triunfo de la politicidad griega, en tanto que expresión política de esta interioridad mística[53]. Naturalmente un estudio sobre la formación de Platón implica un conjunto de problemas filológicos, en especial sobre la cronología de los diálogos; para no interrumpir el desarrollo de mi exposición con un detallado análisis filológico, llevaré a cabo dicho análisis en un último capítulo, remitiéndome tácitamente a este apéndice filológico siempre que en el curso de la exposición surja una afirmación incluso implícita sobre la vida o la ubicación de los escritos de Platónx[54].

I

## Sócrates

A pesar de que remito los orígenes más íntimos del pensamiento platónico a los presocráticos, también para mí la figura del maestro directo, Sócrates, sigue siendo algo esencial y determinante de toda su evolución. Lo que es extraordinario en Sócrates no es el sistema de sus doctrinas, que al final no se sabe siquiera si existen, y que ha sido investigado con tanto esfuerzo por los historiadores sin que se haya alcanzado nunca un resultado seguro, por unos en los *Memorabilia* de Jenofonte, por otros en los diálogos platónicos, o también en los testimonios de Aristóteles: lo maravilloso en él es la personalidad filosófica, y es precisamente ella la que ha ejercido una influencia decisiva en la vida de Platón, esa individualidad de esfinge, que se nos aparece en la *Apología,* en parte del *Fedón,* en el discurso de Alcibíades del *Simposio.* Sólo tratando de penetrar en lo que Platón dice de

él en estos diálogos podemos aproximarnos a esta figura enigmática, y comprender la atracción y la fascinación que ejercía sobre sus contemporáneos. Sócrates es el verdadero espíritu griego originario[a], que mira la vida como un campo de acción política[b], que el tormento dionisiaco no afecta. A pesar de ello es un filósofo: de ahí su extrañísima posición en la espiritualidad griega, dado que la filosofía, como hemos visto, nace directamente del fenómeno dionisiaco. ¿En qué consiste entonces su filosofía? En teorizar la concepción política y apolínea del mundo, en determinar con la razón el modo de vivir en su *pólis* de un verdadero griego. Pero este mismo punto de partida suyo contiene ya la tendencia a plantear problemas universales y absolutos; no se limita a criticar la moralidad del ateniense, sino que busca el perfecto comportamiento político de todo hombre. Hay algo de dionisiaco en su planteamiento del problema, en este querer alcanzar algo universalmente válido: como los místicos, también él se vuelca en su

[a] Meyer GA, IV, 453.

[b] También da una interpretación de Sócrates predominantemente política Doering *Sokrates*. Pero mientras que yo me baso en los testimonios de Platón, él prefiere los de Jenofonte.

interior, y comienza por sí mismo la investigación. Pero su posición única entre los filósofos griegos está en el hecho de que, desde el principio, lo dionisiaco entra en él como algo secundario, que raramente logra oscurecer seriamente la serena visión apolínea del mundo. Sócrates tenía por naturaleza, como nos dice una noticia doxográfica, un carácter apasionado y muy sensual: el remedio que la tradición proponía para mejorarlo era la *sophrosýne*, la virtud de la moderación, que volvía bueno y noble al hombre, y lo hacía apto para la vida política. El impulso dionisiaco en Sócrates se manifiesta en que esta concepción tradicional de la virtud no se apaga, y busca sin descanso una forma perfecta y universal de *sophrosýne*. Platón, en sus diálogos socráticos, en el *Cármides*, por ejemplo, relata fielmente a propósito de la *sophrosýne* esta búsqueda del maestro encaminada a fijar racionalmente la virtud, a verla de una forma plástica y definitiva. Sócrates no alcanza nunca a terminar esta investigación racional, y en esta inconclusión teórica está toda la insatisfacción a la que debía necesariamente conducirle su impulso dionisiaco, asumido en su alma como momento secundario.

Pero nada de esta incertidumbre teórica se percibe en su vida, en su comportamiento moral: en

ella realiza plena y plásticamente esa virtud perfecta que no había logrado expresar racionalmente. Esa virtud no es más que la tradicional *areté* griega, elevada a un nivel más ideal, y libre de sus contradicciones. La *sophrosýne* de la moral aristocrática griega es el dominio de las pasiones, el ser más fuerte que uno mismo, como dice el *Cármides*: Sócrates eleva esta virtud a un heroísmo mayor, su *sophrosýne* no es un compromiso armónico con las pasiones, sino una elevación hacia una libertad y una independencia absoluta de la sensibilidad. A pesar de ello, su *sophrosýne* no tiene nada de ascética, o de religiosa en el sentido cristiano, no es la abstención de los sentidos, sino su superación: la moderación de Sócrates, tal como se nos describe en el *Simposio*, consiste también en el hecho de que era superior a cualquier otro en el beber, sin que nadie pudiera decir que lo había visto ebrio alguna vez. También lleva a una mayor absolutidad la concepción común a los griegos de justicia, expresada típicamente, según Platón, por la definición de Simónides: dar a cada uno lo debido, hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos[a]. Sócrates critica esta defini-

[a] Platón, *República*, 331e.

ción diciendo que el mal no debe hacerse a nadie: llega a esta afirmación, no por amor cristiano a los hombres, sino partiendo de un punto de vista exclusivamente griego y político. Hacer mal a alguien, dice Sócrates, no vuelve mejor a este individuo, más bien al contrario, y es por tanto un comportamiento anti-educativo y anti-político. Él se sitúa siempre en el terreno de la moralidad griega, pero llega a una visión política mucho más amplia que la tradicional: su mirada va más allá de los límites de la *pólis,* y los hombres que están fuera de ella no son enemigos a los que se pueda hacer daño, sino individuos tan merecedores de ser educados como los conciudadanos y, cuando sean excelentes y sabios, capaces de constituir una esfera de politicidad superior a la de la *pólis.*

Llega a esta profundización de la concepción política y apolínea de la vida en virtud de un impulso que en cierto sentido puede llamarse dionisiaco, impulso que actuaba sobre él como una fuerza misteriosa, de la que era casi inconsciente, y que para un espíritu estricta y tradicionalmente griego como el suyo no podía parecerle sino como algo extraño, divino, que se imponía desde fuera a su personalidad humana. Él lo llamaba *daimónion,* su «demon». Pero este impulso dionisiaco, que en los presocráti-

cos absorbía toda la vida espiritual y llevaba al alma, tras haberla hecho superar todo lo que es humano, a algo positivo que la conducía a la beatitud mística, en Sócrates se limita a una función negativa, de freno y racionalización de las pasiones, elevando lo humano a un estado idealizado, pero sin superarlo.

Esta actitud de Sócrates es evidente por ejemplo en su concepción del amor: mientras que para Platón el *éros* es la vía que conduce directamente al conocimiento místico, para Sócrates no es sino la educación perenne para vencer en uno mismo los instintos más bajos[a], con el fin de poder alcanzar una esfera de serenidad apolínea, donde la vida en común no tiene contradicciones y la pasión queda completamente eliminada. En el *éros* platónico se da una superación de toda pasión terrena por una altísima pasión sobrehumana, en el amor de Sócrates lo que hay es calma, educación serena, reposo en una felicidad duradera.

Esta es la posición de Sócrates frente a la vida, posición que no es igual ni a la originaria politicidad griega, la apolineidad homérica, ni tampoco al

[a] Véase por ejemplo el relato de Alcibíades en Platón, *Simposio,* 218c-219d.

misticismo dionisiaco de los presocráticos, que es por tanto una creación originalísima de su extraña personalidad. La figura de Sócrates es un fenómeno que no tiene comparación en toda la historia griega, y desde este punto de vista puede comprenderse perfectamente que Platón en el *Simposio* haga que Alcibíades diga de él: «Es digno de asombro el hecho de que no sea parecido a ningún hombre, ni de los antiguos ni de los contemporáneos»[a].

Sin embargo, esta actitud de Sócrates debía encontrar obstáculos muy fuertes en la realidad política: él se presentaba en su ciudad como el típico defensor de la política griega clásica, pero no podía tardar en aparecer con claridad su naturaleza intransigente de reformador. Dejaba que subsistiese el Estado con sus leyes e instituciones y no trataba de imponer la construcción de un Estado ideal, pero exigía una transformación moral del ciudadano tan grande que hubiera parecido dura ya en la originaria *pólis* griega, por lo que ni mucho menos podía ser vista con buenos ojos en la decadente democracia ate-

[a] Platón, *Simposio*, 221c [«el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración», Martínez Hernández, 1986].

niense. Los presocráticos habían podido desarrollar una actividad política en su ciudad porque vivieron en un ambiente muy diferente del ateniense de finales del siglo V, todos procedían de familias aristocráticas poderosísimas, a diferencia de Sócrates, y además aparecían ante sus conciudadanos como seres mandados por el cielo, hombres divinos pertenecientes a una esfera superior. Sócrates era un plebeyo y se presentaba modestamente en su ciudad: primero encontró indiferencia, luego, cuando comenzó a ser considerado alguien en la vida de Atenas, no como magistrado y mediante la carrera política, sino simplemente por la fascinación de su propia personalidad, hablando con unos y con otros, no pudo evitar una abierta hostilidad. La acción política directa, el sueño de cualquier griego, no pudo cumplirse para Sócrates, y para su espíritu, especialmente griego desde este punto de vista, la renuncia representó un dolor inmenso. Permaneció completamente sereno en apariencia, pero el equilibrio apolíneo de su ánimo quedó en parte roto.

El impulso dionisiaco le había conducido a una posición de un extremismo que no podía conciliarse con la realidad práctica. A pesar de todo nunca cedió completamente a todo lo que de dionisiaco

había en él y no se refugió en la soledad, sino que vivió siempre en medio de los hombres desplegando toda la politicidad que se le permitía. Conservó sin embargo un deseo insatisfecho, el de ver vivir ante sus ojos una ciudad formada por hombres perfectos: la conciencia de la inadecuación y de la insuficiencia de la humanidad frente a este ideal, y su impotencia para darle cumplimiento acumuló en su ánimo un pesimismo final respecto de la posibilidad de una vida colectiva feliz, tal vez también un pesimismo general sobre el valor de la existencia humana, que, a la griega, se cuidó mucho de manifestar, pero que permanece en el fondo de su alma. Sólo las últimas palabras que pronunció antes de morir delatan este sufrimiento y este desaliento suyo: «Critón, debemos un gallo a Esculapio; dáselo y no lo olvides»[a]. El dios de la medicina le ha curado de la enfermedad de la vida: incluso en sus palabras más sacrílegas Sócrates permanece sereno, piadoso, griego[55].

Pero las acciones de su vida, sus palabras, sus pensamientos no dejan traslucir nada de este pesimismo y en cambio muestran a un hombre ideal según el

[a] Platón, *Fedón*, 118a [«Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págalo y no lo descuides», García Gual, 1986].

modelo griego homérico. En el *Critón* la ley es algo superior que el hombre no debe intentar cambiar, algo que impone un límite y un deber sagrado a sus acciones, y es este para Sócrates un sentimiento apolíneo y santo como el que anima a Antígona, según Sófocles. La *Apología* concluye con una sumisión a la divinidad[a], sumisión que es lo único que puede darle la verdadera serenidad al justo: la divinidad es para Sócrates lo que impone la limitación más esencial al hombre, lo que es necesario para que los hombres no aspiren a algo demasiado alto. También el más allá es visto por Sócrates, como se dice en las últimas páginas de la *Apología*, del mismo modo que un griego homérico. Después de la muerte encontrará un sueño eterno, que le deparará una sola noche sin sueños, muy semejante a la concepción homérica del más allá, o bien irá a un lugar feliz donde estarán reunidos todos los héroes y todos los sabios, a una especie de isla de los bienaventurados de la tradición griega, a una *pólis* perfecta en la que todos los justos conviven serenamente[b].

Además de lo dicho, queda todavía otra cosa

[a] Platón, *Apología*, 42a.

[b] Platón, *Apología*, 40c-41c.

que distingue profundamente a Sócrates del griego homérico y apolíneo y de los pensadores presocráticos que le han precedido: su carácter prosaico, la falta de sentido poético. Platón no deja de destacar este carácter suyo, cuando le hace decir, al principio del *Fedro*: «los paisajes y los árboles no pueden enseñarme nada, no así los hombres que están en la ciudad»[a]. A esto le ha conducido su politicidad absoluta, que le lleva a considerar más eficaz la racionalidad que la poesía para convencer a los hombres. Stenzel habla de un sentido místico, poético por tanto, de Sócrates, tomando como referencia un paso de la *Apología* donde este exhorta a ocuparse, en primer lugar, de uno mismo, luego de la ciudad, y finalmente de todas las otras cosas[b]. Pero el tercer punto, si no es un añadido de Platón, que amaba atribuir al maestro todo cuanto le era querido, es evidentemente lo menos importante para Sócrates y revela por tanto un instinto de atender a la natu-

[a] Platón, *Fedro*, 230d [«Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad», Lledó, 1986].

[b] Cf. Stenzel *Studien*, 195-196, que se remite a Platón, *Apología*, 36c.

raleza sólo después de haberse ocupado de sí mismo y de la ciudad, un instinto ciertamente no místico. Tampoco el indagar en uno mismo tiene el mismo valor para Sócrates que para los pensadores místicos griegos, en tanto que esta indagación para él está estrechamente vinculada a la de la ciudad, y remite por tanto de modo exclusivo a un interés político, interés que no se agotará nunca y que no le permitirá por tanto ocuparse del tercer punto, de las cosas y de la naturaleza.

Pero esa parte de dionisiaco y místico que hemos notado en él hace que, precisamente en los últimos días de su vida, apunte algo de poético. Platón dice en el *Fedón* que durante su encarcelamiento había escrito poesías[a56].

Y luego no puede negarse que durante el proceso y en el momento de morir tiene la conciencia artística de representar un personaje trágico, como lo fue Empédocles: mientras muere se siente un individuo dionisiaco que domina el mundo con la belleza de su fin.

[a] Platón, *Fedón*, 60d-61b.

II

## El nacimiento del mundo de las ideas

Platón pasó casi toda su juventud junto a esta personalidad extraordinaria, y la influencia que derivó de ello fue decisiva a lo largo de toda su vida. Inicialmente, su naturaleza era idéntica a la de un presocrático, tendía instintivamente más a la locura heroica que no a la *sophrosyne* y a la politicidad helénica. Cuando a los veinte años conoció a Sócrates, se había entregado ya a la primera locura, la poética: escribía versos trágicos y ditirambos[a57]. Pero el hombre político ideal que únicamente él supo ver en Sócrates cambió su sensibilidad, podría decirse, y le hizo odiar la poesía. Pasando su juventud junto a Sócrates, le pareció que sólo de ese modo podía vivirse dignamente sobre esta tierra, que ante aquella compostura, ante aquella serenidad perfecta, cualquier

[a] Wilamowitz *Platon*, I, 86-89.

aspiración violenta, cualquier entusiasmo, incluso el apasionamiento más elevado, debía ser superado. Se formó entonces la convicción inquebrantable de que nada ni nadie le harían olvidar nunca que la más alta actividad del hombre es la educativa y política, y que a este tipo superior de existencia debe subordinársele cualquier otra forma de espiritualidad. Esta convicción, aunque en la cima de su misticismo se echa a faltar durante un tiempo, como veremos enseguida, representa para nosotros la luz que todo lo explica sobre su vida y su pensamiento filosófico: permanece fiel a ella hasta su muerte, a costa de todas las renuncias y todas las desilusiones. Para él, la muerte de Sócrates es un golpe terrible: se encuentra a los veintiocho años, solo, obligado a combatir una batalla tremenda. Los discípulos de Sócrates se desbandan y se queda solo frente a los sofistas triunfantes que impiden inexorablemente cualquier actividad: no le queda sino defender apasionadamente la memoria del maestro y continuar su obra haciendo revivir en los diálogos sus enseñanzas. Este intento no debió de tener ningún efecto en el desastroso ambiente político ateniense de aquellos años: lo peor fue que pronto la fascinante figura de Sócrates cayera en el olvido, y que tampoco nadie

recordara que quedaba un joven discípulo gritando en su defensa.

Comenzó para Platón una transformación y se manifestó entonces su naturaleza presocrática y dionisiaca. También Sócrates se había encontrado en su tiempo más o menos con los mismos obstáculos, pero la acogida de los hombres no le había hecho retroceder ni un paso de sus posiciones, ni había cambiado en nada su juicio sobre ellos. Platón es más parecido a los presocráticos, tiende más, de un modo natural, a ser consciente de la propia superioridad sobre los hombres, y por ello es más propenso al desprecio. Recuérdese el disgusto de Heráclito ante la humanidad, y léase luego el apasionamiento con el que Platón arremete contra los sofistas en el *Gorgias*, el diálogo que señala el inicio de esta crisis[58]. En el *Gorgias* está contenido un dolor por la renuncia mucho más fuerte que el que podían haber sufrido los presocráticos en el momento heroico de retirarse a la soledad, abandonando cualquier esperanza de actividad política. Platón debía renunciar a las convicciones que se había formado durante diez años de convivencia junto a Sócrates, debía decir adiós a lo que era para él el único ideal verdadero de felicidad, el ideal que había cultivado durante

tantos años y que había creído realizable. El Sócrates que habla en el *Gorgias* ya no es el Sócrates histórico, es Platón, es un hombre que pretende tener únicamente las ideas justas, y que antes de abandonar el campo político quiere gritar todo su desdén contra los hombres que lo dominan.

Y sin embargo esta crisis es en el fondo beneficiosa para él, porque le hace salir de golpe de la órbita socrática y le permite encontrar su naturaleza originaria, que es dionisiaca: sólo ahora puede sentir y pensar de un modo completamente propio, y cuando regrese del aislamiento a la politicidad socrática, que ha entrado en su alma y de la que nunca podrá renegar, volverá con una actitud del todo original, y su política será un resultado de la experiencia mística. Viaja a través de Grecia y conoce las doctrinas de los presocráticos. Ve la vana agitación de la humanidad y se convence cada vez más de que no puede ser educada en ningún ideal político: lo único que le salva del desaliento de la renuncia es la admiración hacia aquellas grandes personalidades del pasado. Siente ahora profundamente que la soledad es para él el único camino que puede llevarle, si no a la felicidad completa, al más alto conocimiento, y tiene valor suficiente para este heroísmo. Alcanza

verdaderamente este conocimiento, que es místico, siguiendo su impulso dionisiaco; veamos entonces en qué se acercan sus intuiciones a las de los presocráticos, y en qué, por el contrario, manifiestan inconfundiblemente su personalidad.

Este proceso hacia la verdad aparece en su primer escrito verdaderamente dionisiaco, el *Fedón*, aunque no quede expresado con plena claridad, por la vergüenza y la reticencia propias del griego a contar lo que ocurre en el interior de uno mismo. El alma abandona todo lo que la rodea y se vuelve a indagar en sí misma. También Sócrates exhortaba a conocerse uno mismo, pero se trataba de un proceso espiritual completamente diferente: conocerse uno mismo quería decir para él, en un sentido por otra parte completamente tradicional y apolíneo, ponerse límites, encajar la propia personalidad en el conjunto de los otros individuos y hacerle asumir una posición de equilibrio en la vida de la *pólis*[59]. Para el Platón del *Fedón* el significado es simplemente el opuesto, muy próximo en cambio a la declaración de Heráclito: «me he buscado a mí mismo con avidez»[60]. Para Sócrates se trataba de un acto político por el que el individuo buscaba sus propios límites, con la finalidad de comportarse de un modo

justo en la vida de la ciudad, para Heráclito y Platón la investigación de la propia interioridad es un impulso hacia lo infinito, un renegar de todas las limitaciones y posibilidades de convivencia, era una expansión sin fin de la propia alma, hasta que esta hubiera acogido el mundo entero en su seno. Este aislamiento vacía el alma de todo contenido imaginativo y racional: este es el verdadero estado dionisiaco, en el que la vida espiritual logra ser pura interioridad, pura aspiración. El alma se libera de este modo de todos los límites, ningún interés humano la detiene, conquista la plena independencia de todo el mundo, de las leyes del devenir, se convierte ahora por vez primera en verdaderamente libre, *autè kath'hautén*, «ella misma por sí misma». Precisamente aquí, en el principio del *Fedón*, Platón introduce esta expresión *autò kath'hautó* (primero a propósito del alma, y luego, paralelamente, de las ideas) que en adelante le servirá siempre para señalar la realidad verdadera, la esencia última de todas las cosas, y la introduce hablando precisamente del camino del alma hacia la soledad[a][61]. En estas páginas del *Fedón* está contenido ya casi todo el conocimiento de

[a] Platón, *Fedón*, 64c-65c.

Platón, y todo mi examen a continuación no hará sino demostrar y aclarar puntos concretos; el alma, cuando logra ser verdaderamente *autè kath'hautén*, se intuye a sí misma ya solamente como esencia, y contempla la esencia de todas las otras cosas que son de su misma naturaleza y constituyen con ella la realidad verdadera y universal. Este proceso cognoscitivo que cumple el alma cuando alcanza a ser *autè kath'hautén, synethroisméne*, «recogida en sí misma», es estrictamente místico: recorre el mismo camino Giordano Bruno, quien en los *Eroici furori* declara: «si aspira al esplendor elevado, retírese cuanto pueda a la unidad, concéntrese cuanto sea posible en sí mismo»[a]. La elección misma del término, *autò kath'hautó*, proviene de un místico, de Parménides; este ya había dicho, hablando del ser, es decir de la realidad verdadera, independiente y alejada de todo lo empírico, *kath'heautò keîtai*, «está por sí mismo»[b62]. Por otro lado, esta expresión también remite al misticismo por su abstracción.

Lo dionisiaco, cuando se lleva hasta su extremo,

[a] Bruno, *Eroici furori*, II, 1 (Bruno y Gentile, 412). Se repite lo mismo varias veces en el *Fedón* (83a).

[b] Parménides 28B8, 29 DK.

no tiene ya ningún límite, es pura infinidad –los místicos, cuando quieren expresar su conocimiento, si tratan de hacerlo filosóficamente, no pueden usar imágenes o pensamientos, que son siempre algo limitado, o si los usan desde un punto de vista poético los consideran meramente como símbolos; por ello siempre dicen que sus intuiciones son inexpresables–. Platón usa el término más abstracto y más inmediato, sin extenderse más, consciente de la inutilidad de cualquier explicación, *autò kath'hautó*; del mismo modo los hindúes llamaron *âtman* a la verdad mística descubierta por el sujeto en sí mismo, y este término tiene el mismo significado que el griego *autós*, que significa «mismo». Cuando el alma está en este estado de absoluta independencia y separación de lo humano, conoce, además de a sí misma, también la esencia de todas las otras cosas[a], en tanto que desde esa posición privilegiada está en condiciones de indagar dionisiacamente en su realidad más íntima, despojándola de todas las determinaciones y captándola en su verdad universal:

[a] Obsérvese el corto tramo entre 64e-65c, donde se habla del alma por sí misma, y 65d-66a, donde se habla de las ideas por sí mismas.

puede hacer tal cosa porque su naturaleza es *suggenés* a la de las ideas y «de la misma estirpe»[a]. Platón es extraordinariamente griego en su construcción metafísica: su teoría de las ideas nace ahora como traducción metafísica de la experiencia moral dionisiaca que le ha llevado a la soledad[63]. Este es un proceso que ya he investigado en los presocráticos, y pienso que es el punto esencial de toda la filosofía griega: todos estos pensadores realizaron lo que sintieron místicamente de una forma plástica y política, no se detuvieron en el puro aspecto místico, sino que tendieron a objetivarse. Platón expresó su camino dionisiaco de aislamiento diciendo que el alma se convierte de este modo en *autè kath'hautén*, y esta conducta vital suya es para él lo que es más genuinamente moral, y en general lo que es verdadero y real; por consiguiente también todo lo que no es su esencia individual y subjetiva, también la realidad que le rodea debe comportarse del mismo modo, debe estar constituida por las esencias *autà kath'hautá*, es decir, individualidades perfectamente independientes, carentes de cualquier limitación

[a] Platón, *Fedón*, 79d [«como si fuera de su misma especie», García Gual, 1986].

sensible, puras verdades dionisiacas, formadas todas por una misma esencia, pero todas aisladas y viviendo una vida solitaria[64].

Veamos ahora un poco más de cerca este proceso cognoscitivo a través de las palabras mismas de Platón. En el *Fedón,* habla del alma como de una unidad, y por tanto todavía completamente en el sentido de Parménides. Las diferencias que encontramos en ella, debidas a la sensibilidad y a las pasiones, son algo extraño, que ofusca su pureza originaria; cuando el hombre se libera de ellas[a] logra intuir su alma como una perfecta unidad, que no tiene en sí ninguna oposición, como el principio originario de la vida. Esta idea, el considerar como fuente de conocimiento el alma en su pureza, es mística: en el conocimiento racional es una parte del alma la que conoce, en la mística es el alma entera tomada en su esencia. No debe llevar a engaño el que para indicar esta actividad use a veces términos que más tarde, cuando por vez primera haya fijado la terminología filosófica griega, adopten un sentido racionalista. Ya hemos visto a propósito de los presocráticos que estos términos: *noeîn,*

[a] Platón, *Fedón,* 65c.

*phroneîn, lógos*, etc., no eran usados todavía en un sentido técnico, y lo mismo ocurre en estas páginas del *Fedón*[a]: para saber cuál es el significado que les da, debemos ver de qué modo se expresa cuando quiere dar explicaciones más detalladas y concretas. Así por ejemplo el término *diánoia*, que más tarde significará para Platón «intelecto», se usa aquí como perfecto sinónimo de «alma»: en efecto, después de haber dicho que la contemplación de la verdad se alcanza con el alma *autè kath'hautén*, repite con otro giro de frase el mismo pensamiento, como le gusta hacer cuando está animado por un impulso lírico, y sustituye *psyché* por *diánoia*; las ideas se captan *autêi kath'hautén eilikrineî têi dianoíai*, «con el espíritu puro por sí mismo»[b65] .Otro tanto cuando para indicar el proceso cognoscitivo usa el verbo *logízomai*[c], que

[a] Estos términos conservarán siempre en Grecia un fondo intuitivo: obsérvese el significado de *noûs* en esta frase del hombre más estrictamente racional entre los griegos, Aristóteles: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, «la energía del intelecto es vida» (*Metafísica*, 1072b27).

[b] Platón, *Fedón*, 66a [«usando sólo de la inteligencia pura por sí misma», García Gual, 1986].

[c] Platón, *Fedón*, 65c.

técnicamente significa «razonar»; si indagamos qué pretende decir con este verbo y en qué consiste concretamente este proceso, no encontramos ninguna enunciación de un método racionalista de conocimiento, sino ante todo una determinación negativa, la exigencia de una separación absoluta de la sensibilidad y de la superación de todo lo que es humano, y en un segundo momento, como única explicación concreta, la simple expresión *oréghetai toû óntos*, «anhela la esencia». En sustancia, este conocimiento no consiste sino en una pura aspiración dionisiaca, un deseo y una pasión transfigurada, que ya no tienen nada de humano.

Algunas páginas después encontramos otro paso altamente significativo en este sentido[a]. Se habla de la virtud y se dice que la justicia, la *sophrosýne*, el valor remiten todos a la *phrónesis*, que para el Platón más tardío, el de las *Leyes* por ejemplo, querrá decir sabiduría y prudencia, por tanto un combinado de racionalidad y experiencia de la vida. Aquí, en el *Fedón*, la *phrónesis*, la «sabiduría», y con ella todas las otras virtudes, no es sino el modo de vida dionisiaco del filósofo: es *katharmós káthars is*, es decir «purifi-

[a] Platón, *Fedón*, 69a-d.

cación». Con ello se dice algo que es a un tiempo claramente griego y místico; la sabiduría del filósofo, su *phrónesis*, su conocimiento, es una sola cosa con su actitud moral de superación y purificación. El propio Platón hace aquí una abierta declaración de misticismo comparando sus propias enseñanzas con las de los misterios dionisiacos, en tanto que ambos no exigen del hombre más que un *katharmós*, una «purificación»[a]. Pero Platón establece una diferencia entre las doctrinas de los misterios y las suyas, que son algo más que un simple misticismo; dice: «muchos son los que llevan el tirso, pero pocos los bacantes, y según mi parecer estos son solamente aquellos que pasan la vida filosofando verdaderamente»[66]. Esta frase de Platón no hace sino confirmar la distinción establecida al principio de estas páginas entre misticismo colectivo, el de los misterios, y la transformación filosófica de este misticismo por parte del hombre superior, la verdadera visión dionisiaca de la vida. Obsérvese además que Platón, volviendo a hablar poco después de este proceso de purificación, dice que este *páthema* del alma se llama

[a] Platón, *Fedón*, 69c-d; encontramos otra alusión a los misterios en 81a.

*phrónesis*[a]. La *phrónesis* es por tanto un movimiento afectivo del alma, una pasión transhumana[67].

Otro paso del *Fedón* quizá explique el más verdadero, el más íntimo[68] origen de este particular impulso cognoscitivo, diciendo que cualquier cosa de este mundo que el filósofo vea, manifiesta una tendencia a la perfección, sin poder alcanzarla nunca. Esta constatación, que también es utilizada como fundamento[69] de la teoría de la reminiscencia, impulsa a todo espíritu idealista a tratar de elevarse por encima de esta esfera contingente de vida, donde nada de eterno se alcanza. Tras haber vivido mucho en el mundo, tras haber visto que todo es insuficiente, que nada se realiza, que nada es absolutamente verdadero, nace en él el impulso de la liberación. Platón insiste aquí en que el conocedor debe partir de las sensaciones, debe tener mucha experiencia, y esta es una exigencia mística: el místico, antes de decidir apartarse del mundo, busca de todas las formas amarlo como es, encontrarlo bueno, realizarse de algún modo en él, política y artísticamente, y sólo después de haberse convencido de que nada de eso puede alcanzarse, tiende a un grado superior de perfección,

[a] Platón, *Fedón*, 79d.

rico de todas las sensaciones y vivencias artísticas que podrán servirle a continuación como símbolos de la verdad inexpresable. «Partiendo de los sentidos se debe pensar que toda cosa sensible desea lo que es igual (está hablando de la idea de igualdad), pero que no está en condiciones de alcanzarlo»[a]. Natorp, que interpreta a Platón desde un punto de vista estrictamente teórico, se encuentra en este punto no poco incómodo, en tanto que en un mismo paso se habla de *anámnesis*, «reminiscencia», que es para él el descubrimiento del *a priori*, y luego se hace esta afirmación de que el conocimiento parte de los sentidos[b]. Para mí en cambio, que entiendo la teoría de las ideas como surgida de una actitud moral, no representa ninguna contradicción el que Platón exija una completa superación moral de la sensibilidad y no refute luego la aportación de los sentidos desde el punto de vista del método cognoscitivo.

[a] Platón, *Fedón*, 75a-b. La frase ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι puede hacer pensar que se trata de una reelaboración posterior a Platón [«a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello», García Gual, 1986].

[b] Natorp *Platos Ideenlehre*, 137-140.

Hasta aquí hemos examinado este conocimiento en su aspecto subjetivo, veamos ahora brevemente su objeto, las ideas. El alma, cuando logra ser *autè kath'hautén* y se intuye a sí misma como esencia, tiende a expandirse en el universal, porque la esencia que ha descubierto en sí misma es algo que no tiene límites, es infinita, es en el fondo lo mismo que el ser de Parménides, es decir, «continua». Todo lo que hasta entonces ha visto como objeto, como externo, se convierte en una única *ousía*, una única esencia, la misma que está en nosotros: «la esencia universal... que es nuestra»[a], el ser objetivo, el *brahman* se revela ahora como siendo uno con el ser subjetivo, el *âtman* y se encuentra en este último. Un poco más adelante insiste en esta coincidencia: «nuestra alma antes de nuestro nacimiento y la esencia son iguales».[b] Cuando lue-

[a] Platón, *Fedón,* 76d-e: οὐσία ... ἡμετέραν οὖσαν [«(Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y) toda la realidad de esa clase (, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que) es una realidad nuestra subsistente de antes», García Gual, 1986].

[b] Platón, *Fedón,* 77a: ὁμοίως εἶναι τὴν τε ψυχὴν ἡμῶν ... καὶ τὴν οὐσίαν [«(el razonamiento llega a buen puerto en cuanto a

go, después de varias páginas, se recuerda este punto de la discusión, se repite la misma afirmación: «también nuestra alma antes de su llegada al cuerpo es lo mismo que su esencia universal»[a]. Natorp se sirve de alguno de estos pasos para defender su interpretación de Platón en el sentido del idealismo kantiano, como la afirmación de que el ser de las ideas se encuentra en la conciencia del sujeto[b]. Pero con esta interpretación resulta incomprensible el núcleo verdadero del *Fedón*, la superación moral de lo sensible y de lo humano, la aspiración al alejamiento y la separación que permea todo el diálogo: en cambio, si se sigue en la investigación

lo de) existir de igual modo nuestra alma antes de que nazcamos y la realidad (de la que tú hablas)», García Gual 1986]. También Stenzel *Metaphisik*, 113, da a esta frase una interpretación como la mía.

[a] Platón, *Fedón*, 92d: οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία [«nuestra alma existe incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como existe la realidad que tiene el apelativo de "lo que es"», García Gual, 1986]. También Natorp acepta la lectura αὐτῆς, Hermann en cambio lee αὐτή.

[b] Natorp *Platos Ideenlehre*, 138.

un criterio histórico, y teniendo presente el modo de manifestarse de las personalidades filosóficas en Grecia, como hemos hecho hasta aquí, resulta claro que estos pasos no pueden tener más que una interpretación mística[a].

Queda por preguntarse ahora por el motivo que lleva a Platón a no contentarse con una única esencia universal, como habían hecho Heráclito o Parménides, y en cambio piense en una pluralidad de esencias, aun admitiendo que el conjunto de ellas constituye la esencia universal[b]. Le conduce a ello sobre todo su naturaleza altamente artística. En cuanto poeta se ve impelido a amar profundamente cada cosa de este mundo que se presenta ante sus ojos, a descubrir una belleza en cada objeto visible, a transfigurar líricamente toda la realidad prosaica. Un temperamento tal, en su entusiasmo artístico, no se detiene en las sensaciones que tiene de las cosas singulares, sino que quiere vivir más profunda-

[a] También Stenzel *Studien*, 21-22, señala la incomodidad de Natorp.

[b] Platón, *Fedón*, 76d: καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία [«lo bello, lo bueno y toda la realidad de esa clase», García Gual, 1986].

mente estas cosas, quiere entrar en ellas y descubrir su verdadera realidad, la esencia; él conoce[70] la eterna razón de ser de cada cosa, ya no en una imagen o bajo cualquier forma sensible, sino en una intuición y un sentimiento esencial. Cuando Platón se aleja de toda esta realidad terrena, conserva todavía en su alma las intuiciones poéticas de que las cosas deben su vital razón de existir a muchas esencias que están escondidas en su interior, y en principio le es bastante extraña la idea más estrictamente mística de una sustancia infinita que no admite en su seno ninguna pluralidad ni ninguna diferencia. En segundo lugar, le lleva a esta concepción su instinto político, que tras diez años de convivencia con Sócrates nunca puede ser enteramente cancelado, ni siquiera en esta época, la más anti-política de Platón; de hecho, toda concepción pluralista contiene algo de político y de apolíneo, en el fondo las ideas no son sino un conjunto de individualidades irreductibles una a la otra, ninguna de las cuales tiene un valor eterno e indestructible. También la elección de estas individualidades delata el fondo político; las primeras ideas que comparecen en el *Fedón*, lo justo, lo bueno, lo bello, tienen un contenido moral-político, recuerdan mucho las discu-

siones socráticas[71]. Esta actitud de Platón no es sino una elaboración posterior de la tendencia al pluralismo, nacida con Empédocles y que he analizado al hablar de él, tendencia debida a una afirmación de los motivos artísticos y políticos en un aspecto puramente dionisiaco. También en el *Fedón*, Platón es reacio a hablar de su misticismo, que tampoco aquí salta a la vista de entrada y es preciso buscarlo entre líneas, y se afana por poner en primer plano la objetivación, la realización de este misticismo, colocándonos frente a un mundo de las ideas como construcción política. El intento no puede decirse que tuviera éxito en el *Fedón*, ya que esta época, como ya he dicho, es la única en la vida de Platón abiertamente dionisiaca; hay muy poca politicidad en el *Fedón*, en la medida en que en este mundo de las ideas falta tanto una idea suprema que actúe como *arché*, como un principio de jerarquía y de subordinación entre las ideas mismas. Aquí las ideas son individualidades anti-políticas, que viven en una soledad y una independencia perfectas, son *autà kath'hautá*.

Esta tendencia, artística y política, a la pluralidad le lleva en el *Fedón* a apartarse de una visión estrechamente mística que le hubiera hecho con-

cebir una única esencia universal, como el ser de Parménides o el *brahman* de los hindúes: es cierto que también él habla de una *ousía*, que también él tiene un *brahman*, pero no se trata de una unidad perfecta sino solamente del conjunto de las esencias singulares, de las ideas. Esto es debido a que en este diálogo la esencia es descubierta primeramente desde el punto de vista subjetivo, en el alma *autè kath'hautén*, es decir, más bien como *âtman*, y que también para la indagación de la esencia de los otros objetos se parte del *chorismós*, de la «separación» del mundo sensible, para llegar a obtener cada objeto *autò kath'hautó*: nos encontramos así con muchas individualidades esenciales, con muchos *âtman* por decirlo así, y la sustancia universal que es común a todas estas esencias singulares pasa en cierto modo a un segundo plano.

Para concluir el examen del *Fedón* debo hacer observar que la visión del mundo de este diálogo es muy diferente de la cristiana, con la que erróneamente ha sido comparada. La superación dionisiaca de lo humano está muy alejada del ascetismo cristiano, la elevación por encima de la sensibilidad no es una mortificación de la carne sino que es debida a un impulso moral-cognoscitivo que siente la insufi-

ciencia, no el mal, de lo terreno y tiende a una forma de vida superior, que se realiza no sólo después de la muerte, sino también en esta vida[a], cuando se alcanza el verdadero conocimiento[72].

[a] Natorp *Platos Ideenlehre*, 127.

## III
## *Fedro*

Con el *Fedón* Platón alcanza una posición moral y cognoscitiva elevadísima, muy semejante a la final de un Heráclito o de un Nietzsche. Pero su personalidad es en el fondo muy diferente de la suya, porque no se detiene aquí, porque la soledad es para él, que ha vivido junto a Sócrates, algo extremadamente insoportable. Es cierto que le debe a la soledad el conocimiento máximo y que gracias a ella ha entrado en posesión de su más verdadera personalidad, pero basta ver en el *Fedón* cuánto dolor le cuesta, basta comparar la renuncia y el pesimismo contenidos en este diálogo con el entusiasmo con el que es exaltada esa misma vida por Nietzsche en el *Zaratustra*, para comprender lo diferentes que son las dos individualidades. Para Platón, el *chorismós*, es decir, la «separación» del alma como esencia de lo que es vida sensible y política, no es algo definitivo,

es algo que se pone momentáneamente como necesario, pero que siempre espera poder eliminar: está convencido de que la soledad es ciertamente la verdadera vía hacia la perfección y el conocimiento, pero no es la única, y puede encontrarse otra menos dolorosa. Esta nueva vía, que descubre en el *Fedro*, es el amor[73]. Ya Empédocles, en el cumplimiento político de su misticismo, había considerado el amor como impulso que tiende a la perfección. Es cierto que el triunfo de este impulso conduce al *Sphaîros*, o sea a la soledad, pero este punto de llegada se alcanza no con la separación sino con la unión, la verdad se capta a través de la alegría de la belleza, y no a través del dolor de lo dionisiaco puro, de la interioridad que excava en sí misma. Para Heráclito, que es un dionisiaco puro, el primer principio es el *pólemos*, la separación, para Empédocles es el amor: el primero se aferra así a un individualismo exasperado, que no halla paz en el universal, a un *âtman* que no logra coincidir con su *brahman*, en cambio el segundo es conducido por Afrodita a fusionar perfectamente el sujeto con el mundo. Platón, desdeñoso y pesimista como Heráclito en el *Fedón*, se vuelve entusiasta y creador en el *Fedro*, como Empédocles. La aspiración cognoscitiva es en el *Fedón* un heroísmo única-

mente doloroso, es una lucha interior continua para liberarse de lo que es humano, lucha que no tiene final ya que hasta la muerte perdura siempre algún residuo ineliminable de humanidad, es un proceso ininterrumpido que no conoce paz ya que tiende a superar cualquier límite propuesto por la sensibilidad en una abstracción absoluta de todo objeto, en una indagación en profundidad del alma, lo único que puede mantenerse perennemente infinito. En el *Fedro,* Platón encuentra en el amor un alivio para esta tortura. No es más que un límite puesto a esta aspiración infinita, un objeto, una imagen que da cierto reposo al dionisiaco inagotable, es tomar un último residuo de cosa sensible a cambio de todo el resto que se ha desechado, pero tomándolo como pura forma, llena de toda la interioridad vivida en la anterior superación heroica. El objeto amado es causa de una detención para el conocedor dionisiaco, es algo que se detiene a contemplar, que en la visión le da alegría, y es precisamente esta detención lo que le atrae del amor. Todo místico tiende a una perfección que es en el fondo estaticidad, y en el amor esta estaticidad se le aparece de improviso ante los ojos. La imagen que ama es en cierto modo una expresión, una realización de la verdad supre-

ma[74], un símbolo real de lo perfecto, y a través de ella el conocedor intuye que también la aspiración dionisiaca puede tener un final, puede alcanzar el contenido de la verdad y aplacarse en una paz interior definitiva, en la medida en que por medio de un objeto visible la forma de esta verdad se le ha revelado de golpe, de modo inmediato.

Hemos encontrado algo semejante a este proceso en la creación filosófica de Empédocles, quien para encontrar un reposo a su aspiración mística trata de concretarla por medio de la apariencia, por medio de objetos visibles. Sigue siempre sin embargo su vida dionisiaca en este intento de realizarse, y crea entonces símbolos cósmicos y universales, dando lugar a su filosofía de la naturaleza. En el amor, Platón es más abiertamente poético, en tanto que el objeto amado no se descubre por medio de ningún proceso filosófico, sino que viene dado inmediatamente por la realidad, es una persona bella y viva, es lo que de más concreto y limitado puede haber en lo visible. Tiene el don, propio del artista, de vincular el universal con la cosa singular, y hemos visto ya que es también esta característica suya lo que le ha llevado a la teoría de las ideas. Los objetos sensibles, aunque haya renegado a menudo de ellos, tienen en

el fondo para Platón una importancia esencial como medios impulsores del conocimiento: lo dice explícitamente también el *Fedro*, que es preciso partir de las sensaciones para alcanzar la verdad[a][75]. Este paso le ha dado quehacer a Stenzel[b], en tanto que se dice poco después que este camino gnoseológico se debe a la reminiscencia, considerada en cambio por los estudiosos como conocimiento apriorístico: por el contrario, esta contradicción no existe para una interpretación mística, en tanto que para un místico realidad sensible y metafísica, aun cuando estén separadas, tienen una unión y una vinculación esencial. En el objeto del amor se concentra todo el impulso dionisiaco del conocedor; lo que estaba dolorosamente en el fondo de su alma, lo que se había dispersado o se había vuelto abstracto en el tormento de la indagación interior queda unido ahora y puesto como contenido de la belleza que contempla. La separación del mundo sensible ya no se siente como dolorosa, en tanto que ha alcanzado una unificación en una esfera superior, su

[a] Platón, *Fedro*, 249b. Hemos encontrado ya la misma dificultad en el *Fedón*.

[b] Cf. Stenzel *Studien*, 106-107.

ideal ha tenido un principio de realización porque posee ahora un punto fijo y concreto de referencia, está mucho más entusiasmado y feliz, está lleno de vida comprimida y concentrada[76]. Toda la infinita pasión dionisiaca se dirige hacia el objeto amado: el conocedor que ha superado todo lo humano es ahora menos filósofo que nunca, y enloquece por una única imagen que el azar le ha hecho encontrar. Y exalta esa locura como lo que de más divino hay en el hombre: el principio del discurso central del *Fedro* es una alabanza de la locura dionisiaca, en sus diferentes aspectos[a].

Esta es la afirmación anti-socrática más audaz de Platón: la *manía*, la «locura», es reconocida explícitamente como superior a la *sophrosýne*, a la «moderación», virtud característica de Sócrates –el punto de partida de todo el diálogo es una polémica contra Lisias, que proclamaba la necesidad de un amor moderado–[77]. De este modo Platón se coloca en una posición netamente anti-política, en el sentido de la visión greco-apolínea de la vida: es cierto que encontraremos en el *Fedro* una mayor politicidad que en el *Fedón*, pero será esta una forma de politicidad como

[a] Platón, *Fedro*, 244-245.

la que hemos observado en los presocráticos, la creación de un Estado fundado en el universo entero y cuyos ciudadanos no son hombres sino entes ideales. En este Estado reina una valoración de la virtud diferente de la humana, y una mejora de la política humana no puede tener lugar más que con la adecuación de la virtud del ciudadano terreno a la del ciudadano celeste; la locura será así la nueva virtud, la virtud dionisiaca. Pero Platón y los presocráticos veían en la locura, además de un estado privilegiado del hombre, también algo como su particular sabiduría práctica y política. Nos remitimos al respecto a una observación muy interesante de Nietzsche: sostiene que los griegos daban un gran valor a la locura en tanto que esta era algo involuntario y aterrador, gracias a lo cual se podía creer más fácilmente en la revelación divina. Por ello se difundieron las ideas más audaces: los grandes hombres, cuando no estaban verdaderamente locos, fingían estarlo[a][78].

Lo que Platón llama locura significa entrar en posesión del lado más íntimo de la propia personali-

[a] Que esta idea le era cara a Nietzsche lo dice Salomé *Nietzsche*, 282-284. Véase también F. Nietzsche, *Aurora*, 14 y 312 (en Nietzsche *Opere*, X, 17-19 y 187).

dad. Junto a la nueva manía amorosa, permanece la manía de purificación, que había sido introducida en el *Fedón*, y además se proclama por primera vez como divina la locura poética. Con el amor, Platón se acerca de nuevo a la realidad visible, aunque sea considerándola como símbolo, y vuelve a aparecer ahora el impulso poético que está siempre en el fondo de su alma, y que tiene ahora la posibilidad de expresarse no ya en la forma pasional y humana de la tragedia que en la juventud había acabado por decepcionarlo, sino a través de un arte divino que habla con imágenes de la verdad. Por ello el *Fedro* se nos presenta desbordante de imágenes, lleno de amor por la naturaleza y de arrebatos líricos, mientras que la exaltación y lo trágico del *Fedón* se expresaba en un lenguaje retenido y voluntariamente frío[79]. Las verdades místicas son inexpresables y poder acudir a imágenes poéticas, como símbolos, es un alivio para la necesidad de expresión: así Platón, que sigue también en este género poético el ejemplo de Empédocles, describe la llegada del alma a la llanura de la verdad, donde está la pradera que ofrece el único pasto que le conviene[a].

[a] Platón, *Fedro*, 284b-c.

En el Platón del *Fedro* estas tres locuras están todas vinculadas y son coexistentes: también la manía de purificación y la amorosa subsisten al mismo tiempo. Nace de aquí ese fenómeno tan especial que es el amor platónico: toda la pasión dionisiaca se vuelve hacia la persona amada, pero es una pasión completamente transhumana, en la que no es sino pura forma lo que de sensible hay en el amor, pura visión que ayuda a salir, y nunca se concibe como contenido terrenal. El origen de este amor está en la contemplación del objeto amado, en la mirada. Para indicar este momento complejo Platón usa la palabra griega *ópsis*, que quiere decir a la vez «acto de ver, visión, ojo y mirada». Por medio de la *ópsis* lo que es inmaterial, el alma, la esencia, se vuelve real y visible, es como el punto de unión entre lo humano y lo divino. Lo apolíneo ama la figura en su conjunto, en su finitud, en su armonía, lo dionisiaco ama los ojos porque sólo por medio de ellos se puede alcanzar el alma; todos los que han considerado el amor como una redención, Dante, Goethe, Wagner, hablan de la mirada, y también Platón habla en el *Fedro* del «ojo lleno de amor» y de la «*ópsis* refulgente del amado»[a].

[a] Platón, *Fedro*, 253e-254b [«el semblante amado», «el rostro

Él mismo señala esta ventaja del amor para quien quiere conocer la verdad, esta posibilidad de lograr una felicidad mayor, teniendo un punto de contacto con el mundo sensible a través de la mirada. Si la *phrónesis* pudiera verse, dice, procuraría a los hombres amores desmesurados[a]. Ahora la *phrónesis*, en el sentido que tiene aquí la palabra, es la virtud dionisiaca del *Fedón*: esta es dolorosa, no tiene contacto con lo visible, y es por tanto menos amada por los hombres.

Pero el amante, tras haber mirado un poco los ojos del amado se da cuenta de que en aquellos ojos hay un alma diferente de la suya, y porque se trata de una imagen divina y el alma está dentro de esa imagen que le hace salir hacia lo alto, se siente impulsado a amar no sólo esa mirada, sino también el alma que tiene esa mirada y a tratar por tanto de hacerla salir también a ella hacia la verdad[b]. Este

resplandeciente del amado», Lledó, 1986 ]. Véase también Empédocles 31B64 DK.

[a] Platón, *Fedro*, 250d.

[b] En el texto del *Fedro* se puede encontrar una diferencia y un paso del amor contemplativo al activo. En 250b-252c el amor es contemplativo y se vuelve activo en 252c-253c; es nuevamente

instante es un punto crucial de la evolución platónica: ahora abandona la dirección fundamental de vida de los presocráticos, que se habían mantenido en la soledad, en la medida en que no sólo le interesa la propia alma, sino también la del otro. Ahora, el problema de la educación se vuelve importante para él, y será el punto esencial de su política. A pesar de que en el fondo de su alma sigue siendo dionisiaco, lo que en el aspecto contemplativo del amor era un tenue contacto con la realidad visible, que servía tan sólo para impulsarlo con más fuerza hacia la verdad, se convierte, en el aspecto activo y educativo del amor, en una cierta concesión a lo terreno[80].

Toda esta compleja evolución está contenida en el *Fedro*, pero nos corresponde a nosotros esclarecerla en sus elementos, pues la parte central del diálogo fue escrita de un tirón, mientras Platón era presa de la inspiración artística, y por ello el pensamiento no pudo ser desarrollado sistemáticamente. Después del elogio a la locura y después de una nueva demostración de la inmortalidad del alma, pasa a hablar del conocimiento extático: este co-

contemplativo de 253c a 254e, y de 255a hasta el final es entendido en cambio como relación real entre amante y amado.

nocimiento es algo diferente al del *Fedón*, ya que la virtud al que este conducía era la *phrónesis*, en tanto que aspiración a la separación y a la purificación y aquí en cambio es un concepto mucho más vasto, la *manía*, la «locura», que, más allá de la soledad, implica también arte y amor. No es solamente el amor lo que le lleva a este nuevo conocimiento en el *Fedro*, porque el estado de ánimo dionisiaco del *Fedón* permanece: de hecho en el *Fedro* habla primero del lugar hiperuranio y de la visión de la esencia suprema, y luego pasa a tratar del amor de modo completo –sabe ya que en sí el amor, llevado hasta el final, conduce a un abandono de la soledad–. Solamente mientras el amor es contemplativo puede subsistir la locura dionisiaca en su complejidad, cuando por el contrario se vuelve educativo, aparece un conflicto irresoluble,[81] en tanto que no pueden subsistir a la vez comunidad de vida y soledad: de hecho vemos que Platón, aunque en el *Fedro* no sea plenamente consciente de este doble aspecto del amor, y en su entusiasmo creador no se dé cuenta de las contradicciones a las que no puede escapar, cuando habla del amor activo, es decir, de la vida amorosa concreta de dos personas, aunque proclame un ascenso común hacia la verdad,

no llega a afirmar un común arribo de ambas a la «llanura» de la esencia[82].

Se trata ahora de ver, por medio de las palabras mismas del *Fedro*, el contenido del nuevo conocimiento y su relación con el autor. Comencemos por un paso en el que se distingue claramente este estado cognoscitivo de la vida exclusiva del amor, que pasará a desarrollar a continuación: «cada alma toma a su cuidado todo lo que no tiene alma… siendo perfecta… rige todo el mundo»[a]. El punto de vista es todavía enteramente presocrático y dionisiaco: el alma superior no debe amar nada que sea vivo, de otro modo abandona la soledad y pierde el dominio del mundo. Si uno en lugar de amar solamente una imagen, como símbolo de lo que es inmutable, se vuelve hacia el ser vivo que está en esa imagen y se interesa por él en su existencia limitada, se acerca fatalmente al mundo terreno abandonando la esfera divina; el propio Nietzsche dice

[a] Platón, *Fedro*, 246b-c [«Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado… si es perfecta… gobierna todo el Cosmos», Lledó, 1986]. Aquí se habla del alma antes de nacer, pero este estado es idéntico al del conocimiento, descrito en 249c (en ambos pasos el alma es caracterizada con el adjetivo *télea*, «perfecta»).

en el *Zaratustra*: «El amor es el peligro del más solitario, el amor a todo lo que vive»[a]. Interesarse por lo inanimado, por lo *ápsychon* es en cambio estrictamente presocrático: sólo de ese modo se alcanza a recoger lo universal en uno mismo y señorear el mundo entero. Esta es una forma superior de politicidad: el alma perfecta, en el *Fedro*, *dioikeî* el mundo entero, es decir lo «toma a su cuidado» en sentido político, lo «administra», y de este modo actúa la individualidad de Heráclito que *oiakízei*, «señorea» todas las cosas[b], y también la de Empédocles que «se precipita a través de todo el mundo»[c]. Desde este punto de vista la posición dionisiaca del *Fedón* es aquí todavía más extrema: alcanza en el *Fedro* el límite último al que habían llegado Heráclito y

[a] Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III, «El viajero»: «Die Liebe ist die Gefahr des Einsamsten, die Liebe zu allem, wenn es nur lebt!» (en Nietzsche *Opere*, XII, 180) [«El amor es el peligro del más solitario, el amor a todas las cosas, ¡con tal de que vivan!», Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1972].

[b] Heráclito, 22B64 DK = SG III 14[A82].

[c] Empédocles, 31B134 DK: κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα [«recorre el universo todo con pensamientos raudos», Bernabé, 2001].

Empédocles. Sólo aquí dice que el hombre puede divinizarse en vida: en el conocimiento, *theòs ón, theîós estin,* «siendo dios, es divino»[a]. En este estado el hombre se vuelve absolutamente perfecto, y Platón, que más tarde le negará al hombre la posibilidad de ser perfecto, aquí para acentuar este concepto lleva a cabo incluso un juego de palabras con *téleos,* que significa «perfecto» en griego. Dice: *teléous aeì teletàs teloúmenos, téleos óntos mónos gígnetai,* «siempre después de haber llevado a cumplimiento misterios perfectos, se vuelve él solo realmente perfecto». Este hombre ha superado toda la escala de lo dionisiaco, y alcanza solo el vértice, donde se hace dios. Allí en su soledad es despreciado por los hombres que han permanecido abajo: «su entusiasmo ha permanecido oculto para la mayoría»[b83].

En este punto debemos constatar de nuevo la

[a] Platón, *Fedro,* 249c.

[b] Platón, *Fedro,* 249d: ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς [«(El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios,) iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. (Apartado, así de los humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado,) sin darse cuenta de que lo que está es "entusiasmado"», Lledó, 1986].

complejidad y la extrañeza del *Fedro*: vista la persistencia del individualismo sobrehumano del *Fedón*, deberíamos encontrar una profundización de la teoría de las ideas, tal vez tratadas al modo del pluralismo de Empédocles, y en cambio en el *Fedro* se habla más bien de una esencia única y universal. Esto se explica por el carácter poético y poco riguroso del *Fedro*: se reúnen en él todas las experiencias místicas de Platón, incluso contradictorias, sin que se les dé una forma sistemática. Esta esencia universal, en la que apenas se detiene en el *Fedón*, es puesta aquí en primer plano: la locura poética y amorosa lleva al conocedor a ir más allá de la atormentada búsqueda de sí mismo, a sentir que la propia esencia es una con la esencia suprema. Esta última no es sino el *brahman* hindú, y su coincidencia con la esencia individual, con el *âtman*, se proclama de nuevo en el *Fedro*: «la esencia (que ocupa el lugar hiperuranio) que no tiene color, que no tiene forma y no se puede tocar, es verdaderamente la misma del alma»[a]. En el *Fedón* se insistía más en el momento heroico del ascenso hacia la verdad,

[a] Platón, *Fedro*, 247c [«incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser», Lledó, 1986].

en la esencia individual que lucha para liberarse en su pureza, en el *Fedro* en cambio se habla del éxtasis del punto de llegada, del momento paradisiaco en el que el alma no se siente ya solitaria o contrapuesta a otras individualidades, sino en una estaticidad perfecta[a] y una con la esencia universal. Platón expresa este punto extremo del misticismo con la frase antes citada: *theòs ón, theîós estin*, «siendo un dios», es decir la individualidad suprema, el *âtman*, «es divino», es decir está unido a la sustancia universal divina, al *brahman*. En esta actitud mística se distancia un poco de Empédocles para aproximarse en cambio a Parménides: existen puntos de contacto en el carácter extático y unitario del conocimiento, en el hecho de que se habla más veces del *ón*, del ser[b], y que la verdad es caracterizada, según

[a] Platón, *Fedro*, 247b-c. Las almas inmortales «cuando salgan afuera permanecerán inmóviles en el dorso del cielo», ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ [«cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo», Lledó, 1986].

[b] Platón, *Fedro*, 247d; 249c. También Natorp, en *Ideenlehre*, 71-72, aunque sea desde su punto de vista, observa en estas páginas la influencia eleática.

el espíritu luminoso parmenídeo, como una *augē katharà*, un «puro fulgor»[a].

En este fulgor aparecen las imágenes, que son las ideas: la luz es el medio que las vincula, que las mantiene unidas[b]. En el *Fedón* las ideas eran individualidades vivientes cada una en una perfecta soledad, en el *Fedro* el mundo ideal se organiza políticamente a la manera presocrática y nace una *pólis* divina, formada por dioses e ideas, unificada por la *ousía*, por la «sustancia» universal. Basta leer su descripción plena de alegría de la vida del *chorós*, el «coro danzante» de los dioses[c], para que ver que su instinto político no se ha apagado. Únicamente en una comunidad semejante, que no existe sobre la tierra, podría adaptarse a vivir políticamente, donde cada ciudadano es un perfecto dionisiaco, y por tanto carente de *phthónos*, la «envidia», y del egoísmo que están en la base de toda política humana. Esta ciudad de conocedores, que pasa la vida en la contemplación mística de la verdad, es la única en la que el ideal político puede realizarse completamente, es la única en la que se

[a] Platón, *Fedro*, 250c.

[b] Platón, *República*, 508.

[c] Platón, *Fedro*, 246d-247c.

dan una mesura y una apolineidad perfectas, pero está allí en el cielo y no puede descender sobre esta tierra. Ellos contemplan la esencia sobre un carro que avanza sin esfuerzo, tienen «la posición que le fue ordenada a cada uno», «cumpliendo cada uno de ellos con lo que le es propio», *prátton hékastos autôn tò hautoû*: en esta última fórmula apolínea consistirá más tarde, en la *República*, la justicia, pero aquí en el *Fedro* sólo son justos los dioses, porque sólo ellos hacen lo que les corresponde.

Aquí, esta ciudad está todavía completamente separada del mundo terreno, pero pocas páginas después ya asoma la esperanza de poderla realizar. El surgimiento de esta esperanza coincide con el paso al amor educativo: cuando Platón piensa poder convertir en dios a otro hombre, aspira ya a establecer sobre la tierra una comunidad de dioses. Este punto esencial de su evolución pone en cierto modo en desorden sus ideas. En las últimas páginas del discurso aparece una contradicción manifiesta: cuando habla del amor en la fase contemplativa afirma que la parte apetitiva del alma en la locura amorosa está completamente aniquilada en beneficio de la más noble, mientras que cuando poco después[84] el amor se transforma en activo y educativo, se conce-

de mucho más a la sensibilidad[a]. En esta aceptación se evidencia la finalidad política de Platón: deja de ser por tanto puramente dionisiaco.

[a] Compárese Platón, *Fedro*, 254e, con 255c, 256e.

## IV
## *Simposio*

Con el *Simposio* el misticismo de Platón comienza su realización política por medio de un sistema filosófico[85].

En el *Fedón* y en el *Fedro* el misticismo era absorbente, en ellos se contaban las experiencias espirituales del autor que todavía no habían encontrado una expresión suficientemente objetiva para poder actuar educativamente sobre los hombres, por ello los dos diálogos fueron publicados probablemente más tarde en una segunda redacción, como veremos en la parte filológica[86]. Un espíritu griego que hubiera escogido la soledad y alcanzado un conocimiento inexpresable consideraba inútil cualquier comunicación con los hombres: el *Simposio* señala en cambio un acercamiento político, es la formación de un sistema educativo y por tanto, para Platón, la primera obra verdaderamente útil y digna de

ser publicada. El *Simposio* es la única de las grandes obras de Platón verdaderamente orgánica: el *Fedón*, el *Fedro*, la *República*, el *Teeteto* se escribieron en varias veces, muestran contradicciones, dejan adivinar que su composición se debe a un trabajo prolongado. En cambio, el *Simposio* es unitario, escrito en el periodo de máxima creatividad, en el que el alma de Platón volvía a ser humana, se expandía llena de amor hacia los hombres –en el periodo más feliz de su vida–[87]. El punto fundamental del *Simposio* es por lo tanto la desaparición del *chorismós*, la «separación». Por lo general se considera el *chorismós* como el término platónico que indica la separación entre el mundo ideal y el terreno, pero debo hacer observar –y es algo que se desprende ya de mi examen precedente– que en el *Fedón* las palabras *chorismós*, *chorízein* en principio se usan para indicar no una distinción objetiva de la realidad, sino el proceso individual de liberación del alma de toda sensibilidad[a]. El ser *autè kath'hautén* del alma, que es el resultado del *chorismós*, se extiende luego, por la necesidad de objetivarse que ya existe en el *Fedón*, a toda la realidad del mundo: así nacen las ideas, conjunto de

[a] También se da cuenta de ello Natorp *Platos Ideenlehre*, 137.

individualidades separadas, entre las que falta por tanto un principio de convivencia política. Este se introduce en el *Fedro*, donde la esencia suprema es la coordinadora de las ideas en una esfera superior de politicidad[88]. En el *Fedro* todavía hay un *chorismós* fundamental entre la realidad y la idealidad, pero en el mundo ideal ya no reina el impulso de un principio individualista, y es posible una convivencia superior. El individuo superior no puede vivir políticamente más que junto a los dioses y a las ideas en la *pólis* hiperurania: sin embargo, cuando, con el amor, quiere hacer subir allí a otro hombre, se ve obligado por el contrario a descender él mismo de nuevo sobre la tierra. Este es el paso que se da en el final del discurso del *Fedro*, y en el *Simposio* nos encontramos con que ya ha tenido lugar una transformación completa. Desaparecido lo dionisiaco, es decir el *chorismós* del alma, desaparece también en consecuencia el de las ideas que, como hemos visto, no era sino su extensión. Se forma entonces en Platón una concepción metafísica y política completamente diferente. Mientras que hasta aquí la renuncia dionisiaca a la política humana le había llevado a una clara distinción entre vida terrena y vida ideal, en la que sólo es posible una existencia política, una conclusión que

es claramente presocrática, sobre todo empedóclea, en el *Simposio* le sustituye una escala de perfección que lleva de lo terreno a lo divino[89].

Con esta nueva concepción vuelve a ser posible una política humana: el *éros*, que en el *Fedro* ya daba signos de cambiarse de contemplativo en educativo, es claramente entendido en el *Simposio* como medio político de educación, y pasa a ser ya no sólo relación entre dos personas sino sentimiento que mantiene unida la comunidad[90]. También la posición de Platón ante la inmortalidad del hombre queda modificada en el *Simposio*: la tesis de la inmortalidad del individuo desaparece aquí y en adelante ya no regresará más de modo decisivo, si es cierto que la segunda parte del libro X de la *República*, donde se retoma, es un fragmento juvenil interpolado. En el *Fedón* el heroísmo dionisiaco y en el *Fedro* el amor contemplativo llevaban el alma a ser *autè kath'hautén*, la reducían a una pura esencia, igual a las ideas, que como tal no podía ser sino inmortal; en el *Simposio* en cambio el amor, que ya no es un sentimiento encerrado en un alma singular sino contacto real entre los hombres, tiende, antes que al conocimiento puro, a una creación en la comunidad, a una vida política concreta. Se forma ahora

un nuevo concepto de inmortalidad: Platón ya no habla de la inmortalidad alcanzada por medio del conocimiento místico del individuo sobrehumano (este sigue subsistiendo sin embargo en su intimidad, de otro modo no se explicaría que se retome en la *República*), sino que, en su nuevo interés por lo terreno, concede a los hombres que no pueden elevarse a esa eternidad suprema una forma de inmortalidad en la que todos están en condiciones de participar mediante la procreación física y espiritual en la comunidad. Este es otro punto fundamental de la evolución platónica: ya no les indica a los hombres como finalidad de la existencia la vía dionisiaca, que puede ser recorrida hasta el final sólo por algunos individuos divinos que de cuando en cuando comparecen sobre la tierra, sino la vía del *éros*, o, como él la define, la «creación» y la «generación en lo bello», *tókos en kalô.* Con esta nueva concepción del amor y con esta definición queda plenamente avalada la distinción, que he propuesto como básica para la comprensión de toda la primera fase de la filosofía griega, entre un aspecto místico y un aspecto político o, si se prefiere, entre dionisiaco y apolíneo. En el *Fedón* triunfa el momento dionisiaco en su pureza: no es otra cosa en efecto el proceso de purificación

que lleva al alma a ser solitaria e independiente, *autè kath'hautén.* En el *Simposio* en cambio prevalece el momento apolíneo y político, enriquecido por toda la experiencia mística precedente. En este diálogo, Platón considera el amor como el elemento que da la felicidad a la vida del Estado, como el principio de perfecta politicidad, y lo define como «creación en lo bello»: puede comprenderse a fondo esta definición si se la compara con toda nuestra investigación precedente, la cual parte de un concepto genérico de la politicidad griega que comprende cualquier forma de expresión y de creación, y determina luego la politicidad filosófica como forma de expresión del universal místico. Lo dionisiaco es un movimiento centrípeto, que tiende a una interiorización y a un individualismo supremo, individualismo que en esta exasperación deja de ser tal en tanto que ya no se encuentra frente a otros objetos o individuos finitos, sino que coincide con la realidad universal; lo apolíneo es un movimiento centrífugo, que en su forma originaria tiende a afirmar en un sentido estrictamente político la personalidad singular contra los otros individuos, y en su forma evolucionada y filosófica parte de una experiencia dionisiaca anterior para expresar y objetivar la personalidad en

una creación bella, para armonizarla por tanto en una existencia política superior con otras personalidades. En esta altísima politicidad no desaparece el conocimiento místico, ya que es su principio determinante y el presupuesto esencial: la sustancia dionisiaca pasa a ser la causa vivificante y elevadora de la comunidad, ahora que ya no es una interioridad oculta e incomunicable, sino que ha encontrado un modo de expresión y de objetivación, en lo que se ha llamado belleza. Este proceso por el que lo dionisiaco encuentra una expresión y una realización es artístico y político y, en tanto que tal, ha sido ya analizado antes a propósito de Empédocles. Las intuiciones místicas de Empédocles se habían transformado gracias a este proceso en símbolos visivos y humanos: a este mismo resultado llega en el *Simposio* el conocimiento místico de Platón, el cual, después de haber permanecido inexpresado en el *Fedón* y el *Fedro*, y haber recibido, como es lógico en un estadio enteramente dionisiaco, denominaciones abstractas y alejadas de cualquier imagen sensible, *ousía, óntos ón, autò kath'hautó*, encuentra aquí finalmente una expresión y una determinación creativa como Belleza. Con ello, Platón cumple una gran obra política, ya que también los hombres más bajos pueden

comprender y efectuar la belleza, aunque sea en un ámbito muy reducido, y ya que esta última es la única cosa que puede hacer intuir de modo inmediato lo suprasensible por medio de lo sensible: él es además artista y exaltador del arte, puesto que el arte, más que cualquier otra actividad humana, permite vislumbrar el mundo ideal a través de la belleza de las imágenes y las cosas singulares[a].

Sin embargo, el conocimiento del filósofo sigue siendo siempre el antiguo conocimiento dionisiaco, la belleza que ve no tiene rostro ni manos ni nada de sensible, y por tanto tampoco es tan sólo belleza. La determinación de *kalón*, «Bello», que le ha dado a la verdad desaparece apenas intenta describirla, y retorna la abstracción mística de lo sensible: «lo que es, por sí mismo, consigo mismo, uno en el aspecto, eterno»[b91]. Este conocimiento es estrictamente mís-

[a] Este significado artístico del amor se encuentra por ejemplo en *Simposio*, 210d: έπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ, «atravesando el gran mar de lo bello» [«vuelto hacia ese mar de lo bello», Martínez Hernández, 1986].

[b] Platón, *Simposio*, 211b: αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς αεὶ ὄν [«es siempre consigo misma específicamente única», Martínez Hernández, 1986].

tico: lo demuestran las dudas de Diotima acerca de si Sócrates podrá seguirla hasta el final, dada la incomunicabilidad de sus doctrinas: «trata de seguirme, si eres capaz»[a], y lo demuestra el carácter súbito atribuido a la visión suprema[b], y finalmente lo dice Platón de modo expreso, negándole al conocimiento de lo bello cualquier carácter racional[92]: «no es ni un razonamiento ni una ciencia»[c]. Regresa de nuevo la politicidad presocrática, cuando Platón –preso del entusiasmo artístico– va más allá de las propias intenciones y dice que quien ha visto lo Bello en sí, desea «solamente contemplarlo y vivir junto a él»[d].

Pero estas afirmaciones sólo se dan en el punto

[a] Platón, *Simposio*, 210a: πειρῶς δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾖς [«intenta seguirme, si puedes», Martínez Hernández, 1986].

[b] Platón, *Simposio*, 210e: ἐξαίφνης, «en un instante». Para el carácter súbito del conocimiento, cf. por ejemplo Bruno (Bruno ed. Gentile, 469).

[c] Platón, *Simposio*, 211a: οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη [«ni como un razonamiento ni como una ciencia», Martínez Hernández, 1986].

[d] Platón, *Simposio*, 211d: θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι [«únicamente a contemplarlo y estar en su compañía», Martínez Hernández, 1986].

culminante del diálogo, transportado por su impulso lírico, y en su conjunto el *Simposio* es mucho menos dionisiaco que los diálogos precedentes. Esto se desprende ya de la misma definición de *Éros*, que no es un dios, sino algo intermedio entre lo divino y lo humano, un demon;[a] y debe constatarse también que ya no se habla de la identidad de naturaleza entre el alma y la esencia universal. Considerado el diálogo en su conjunto, puede decirse que en el *Simposio* el centro de gravedad se desplaza de lo dionisiaco a lo apolíneo. No puede entenderse sino por la preponderancia del intento educativo el hecho de que el proceso cognoscitivo se explique como una ascensión al misticismo por medio del amor y la vida política, cuando hemos visto que la vida espiritual concreta de Platón siguió el camino opuesto. Para construir un sistema educativo válido para todos, Platón no expone su propio proceso interior, sino que funda uno objetivo, basado no en el impulso individual sino en la racionalidad[b].

[a] Platón, *Simposio*, 202d-e.

[b] La misma abstracción racional en el método educativo se encuentra en *Simposio*, 210a-b, donde se exhorta a amar primero un cuerpo, luego más cuerpos y a continuación las almas.

V

## Triunfo de la politicidad

Después del *Simposio*, es decir, después del 385, Platón se vuelve cada vez más decididamente político. Había captado la verdad por su cuenta: en adelante su tarea sobre la tierra era para él ayudar a los demás hombres a alcanzarla, dentro de los límites de sus posibilidades. Este problema educativo es al mismo tiempo para él el máximo problema político, ya que la felicidad y la perfección del Estado depende de que exista en él la posibilidad de educar a conocedores. Por tanto, su actividad se desarrolló por un lado en la composición de la *República*, es decir, en la construcción del Estado ideal, y por el otro en la enseñanza en la Academia, donde trató de expresar de modo objetivo sus doctrinas. Ahora, para concluir mi investigación sobre la política de Platón, en sentido amplio, examinaré brevemente las transformaciones que sufrieron sus intuiciones

y sus doctrinas por la necesidad educativa de exponerlas a un círculo amplio de personas. Si Platón hubiera contado en la Academia sus experiencias místicas, no hubiera podido convencer a sus discípulos de que estas encerraban una realidad verdadera y no sentimientos subjetivos: se vio obligado a demostrar y objetivar su misticismo, a construir un sistema racional aceptable por todos. Es este el periodo en el que completa el *Fedón* y el *Fedro*, dándoles una apariencia racional, en la medida en que era compatible con el contenido místico[93].

Esta lucha racional para demostrar la verdad dura quince años y concluye con una derrota. El conocimiento dionisiaco aportaba a la idea determinados atributos, como por ejemplo la trascendencia, cuya demostración racional resultaba imposible, lo que por otra parte es más que natural si se piensa que estos mismos atributos habían sido determinados por vía mística, y por tanto anti-racional. Platón es consciente de que estos presupuestos místicos de la idea debían ser mantenidos en una educación que realmente quisiera acercar a los hombres al mundo ideal, pero la racionalidad es un arma poco manejable y al final amenaza con aniquilar la teoría de las ideas en lugar de demostrarla. Se encuentra así, antes del se-

gundo viaje a Italia, ante una nueva crisis y una nueva alternativa: o ceder completamente al impulso educativo y político y abandonar del todo el misticismo, reduciendo las ideas a conceptos, o bien abandonar de nuevo a los hombres y regresar a la soledad. Al partir hacia Sicilia se decide por la política: como testimonio del trabajo soportado publica un diálogo dedicado a Parménides, en memoria de la misma batalla combatida en su tiempo por los eléatas.

Un análisis, aunque sea sumario, de la primera parte del *Parménides* es para nosotros bastante interesante, ya que, en el examen que allí se lleva a cabo de la teoría de las ideas, estas muestran todavía por un lado las antiguas características del misticismo juvenil y revelan en cambio por el otro el proceso de racionalización que ha comenzado. Parménides le pregunta a Sócrates si existen también las ideas de los pelos, el fango, etc. Sócrates responde que no: «estas cosas existen tal como las vemos, y temo que sería demasiado absurdo pensar que también de ellas exista una idea»[a]. Stenzel ya ha señalado que

[a] Platón, *Parménides*, 130d [«Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo», Santa Cruz, 1988].

aquí la idea no es todavía un concepto, porque en ese caso se admitiría también para esas cosas[a], y el mismo Parménides, que en el diálogo defiende la posición racionalista, vaticina a Sócrates que un día ya no despreciará a estos objetos. Sócrates en cambio, que representa el conocimiento místico juvenil de Platón, es reacio a admitirlo, porque para él la idea está fundada sobre una intuición de belleza y perfección, que no puede extenderse a las cosas feas como los pelos o el fango. Planteada luego la cuestión de la relación entre la idea y las cosas, Sócrates sostiene que puede existir una participación total, es decir que la idea puede pasar entera al objeto, y pone como ejemplo el día, que existe en su totalidad a la vez en varios sitios, sin estar dividido[b]. Con ello no hace sino afirmar la presencia del universal en el individuo, idea estrictamente mística[c], que Parménides no tiene ninguna dificultad en aniquilar racionalmente. Platón trata entonces de apoyarse en una racionalidad mayor, y da una definición de

[a] Stenzel *Studien*, 28.

[b] Platón, *Parménides*, 131a-b.

[c] Véase por ejemplo Anaxágoras 59B6 DK: ἐν παντὶ πάντα, «en todo está todo».

idea muy próxima ya al concepto[a]. Pero tampoco aquí sabe renunciar al misticismo: la idea es siempre una entidad sustancial que no se comprende con el entendimiento, sino que «se ve con el alma»[b], de modo que Parménides obtiene ventaja con la objeción del «tercer hombre». Sócrates se defiende con la hipótesis de que la idea es un pensamiento, un *nóema*[c]. Pero tampoco ahora se trata de un concepto: obsérvese ante todo el vocablo *nóema*, característico de Parménides, en quien, como hemos visto, tenía un significado místico, y luego la expresión: «nacer y existir en el alma»[d], idéntica a la usada

[a] Platón, *Parménides*, 132a: οὐχὶ ἕν τι αὖ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι («¿no te parece que existe un grande único, que hace necesario que todas estas cosas sean grandes?») [«cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas», Santa Cruz, 1988].

[b] Platón, *Parménides*, 132a: τῇ ψυχῇ ... ἴδῃς [«si con tu alma las miras todas del mismo modo», Santa Cruz, 1988].

[c] Platón, *Parménides*, 132b-c.

[d] Platón, *Parménides*, 132b: ἐγγίγνεσθαι ... ἐν ψυχαῖς [«Si cada una de las Formas es un pensamiento, y no puede darse en otro sitio más que las almas», Santa Cruz, 1988].

para el conocimiento místico en la *Carta VII*: «nace en el alma»[a94]. La idea por tanto, aunque sea llamada «pensamiento», es todavía, en el espíritu del misticismo, algo sustancial existente en el alma, y precisamente por ello Parménides puede ejercer también aquí la fuerza destructiva de su racionalidad. Desde un punto de vista lógico es más que natural, y Parménides lo dice expresamente poco después[b], que ninguna esencia en sí y para sí existe en nosotros, precisamente porque es en sí y para sí. De joven, Platón en cambio había admitido esto mismo, ya que su concepción de la esencia en sí y para sí, del *autò kath'hautó*, había tenido un origen místico y no racional.

Concluyendo su examen, Parménides logra la aniquilación total de la teoría de las ideas, en la formulación que esta había recibido en la fase dionisiaca[c]. Las ideas están separadas de las cosas y no comunican con ellas, por tanto son incognoscibles. Si son incognoscibles, nace la duda suprema acerca

[a] Platón, *Carta VII*, 341d: ἐν τῃ ψυχῆ γενόμενον [«surge la verdad en el alma», Zaragoza, 1992].

[b] Platón, *Parménides*, 133c.

[c] Platón, *Parménides*, 133b-135a.

de su existencia[a]. Pero Platón no se deja turbar lo más mínimo por esta duda. Hace que Sócrates esté seguro de una cosa en este diálogo, desde que comienza a discutir su teoría: las ideas existen y son muy diferentes de las cosas –esta conciencia de una escisión profunda en la realidad es en él inquebrantable, y no puede derivar sino de la fe en su intuición mística–. Le interesa aquí ver si racionalmente es también así y no le importa, por ejemplo respecto de la relación entre las ideas y las cosas, cambiar fácilmente de tesis, sosteniendo una vez la participación y otra la semejanza. La racionalidad no es para él sino un medio demostrativo, y por tanto educativo. Y al final, cuando su tesis queda destruida, sigue creyendo en las ideas –si se hubiera tratado de un mero fruto racional se hubiera desvanecido, demolida por una racionalidad más perfecta–. No sólo él, también Parménides y Zenón que le exhortan a perseverar, creen en ello. Parménides dice: «hace falta un espíritu nobilísimo para llegar a saber que de cada cosa existe un género y una esencia en sí y para sí, y es necesario otro aún más maravilloso que el que lo ha descubierto para ser capaz de enseñar a

[a] Platón, *Parménides*, 135a; véase también 130d.

los otros todo esto, habiéndolo esclarecido y probado completamente»[a]. Del modo más claro se pone aquí la distinción entre el momento cognoscitivo, que permanece encerrado en el individuo, y el momento expresivo y educativo, sólo para el cual es necesaria la racionalidad. Los eléatas admiran a Sócrates porque está en posesión del conocimiento, pero lo critican porque no sabe imponerlo a los otros.

La primera parte del *Parménides* ha dejado claro que la teoría de las ideas no resiste un examen racional, la segunda amplía este examen a la teoría parmenídea del ser: tampoco ella resiste. El diálogo en su conjunto es una confesión de la imposibilidad de expresar objetivamente la verdad más alta de modo que sea aceptada por todos. La posición de Platón es aquí la misma que la de Kant: la verdad suprema no puede ser alcanzada racionalmente. Pero Platón ya no puede abandonar la vía política que ha escogido,

[a] Platón, *Parménides*, 135a-b [«Hombre plenamente dotado sería el capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí, pero aún más admirable sería aquel que, habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz de instruir a otro», Santa Cruz, 1988].

y si el conocimiento místico no puede ser demostrado y comunicado de algún modo, lo encerrará en su alma, y construirá una teoría de las ideas basada científicamente, y en tanto que tal resistente a cualquier examen racional.

El primer fundamento de esta ciencia surge en la segunda parte del *Parménides*. Después que la doctrina originaria del eléata ha quedado aniquilada por el examen del propio Parménides, que le ha quitado al Uno cada atributo hasta negarle también la existencia, la discusión se retoma desde el principio, y se admite una díada, el Uno y el ser, unidos ambos pero formando una duplicidad. Habíamos observado ya el mismo proceso en el poema real de Parménides, donde en la indagación racional se introducen el ser y el no ser, lo que le lleva a conceder una cierta realidad al mundo de la *dóxa*: sin dos términos por lo menos no se puede hacer ninguna construcción racional. En cambio, puesta esta escisión inicial, se tienen las ideas de unidad y multiplicidad, de ser y no ser y luego se deducen las de diferencia e igualdad, y de movimiento.

A partir de este momento el divino Platón se vuelve terreno, y la teoría mística de las ideas se transforma definitivamente en ciencia: para el estudio de

esta última fase platónica, que ya no afecta a mi problema, remito a los trabajos exhaustivos de Natorp y Stenzel[a]. Parece así que la trascendencia ha quedado definitivamente atrás, y que ha sido sustituida por un completo sistema inmanentista; se vuelca en la lógica, en la ciencia de la naturaleza, se acerca a Demócrito[b], y sobre todo se dedica a los estudios políticos. Ahora que ha perdido la esperanza de elevar a los hombres a la verdad mediante la política, también ella se vuelve terrena y pierde paso a paso toda idealidad: las *Leyes* constituyen una simple legislación, un poco mejor que las otras, sobre bases enteramente empíricas.

Pero la antigua escisión de la realidad, la fe en un mundo ideal no se ha apagado, permanece tan sólo inconfesada ahora, encerrada en su intimidad. De ahí la amargura de la vejez de Platón, la discordia que roe su alma: el hombre tiene momentos de alegría en su juventud cuando descubre la verdad, y está luego condenado durante toda la vida a sufrir por el intento de comunicarla y la desilusión que

[a] Natorp *Platos Ideenlehere*; Stenzel *Studien*; Robin *Platon*, etc.

[b] Stenzel *Studien*, 112-119, dedica un capítulo a las relaciones entre Platón y Demócrito.

lleva dentro ese intento. Su dolorosa experiencia le ha enseñado a ocuparse de los hombres sólo por puro deber, sin esperar de ellos nada excepcional, y a mantener escondida la verdad del modo más secreto. Pero esta verdad, que nada tiene de racional, continúa existiendo siempre en él, es su posesión más preciada, mucho más preciada que las doctrinas científicas que ahora da a los hombres, como lo demuestra el desprecio con el que trata todo lo que está contenido en sus diálogos. Ya en el *Fedro* declara que lo que escribe es un juego (*paidiá*)[a], y luego, en la *Carta VII*, su opinión al respecto es manifestada de un modo todavía más evidente. Cuando hablábamos de Parménides, ya hemos reproducido un paso de la *Carta* sobre este tema; cito ahora otro fragmento, también muy significativo: «todo hombre verdaderamente serio se guardará por tanto de tratar cuestiones serias por escrito, y de exponer así sus pensamientos a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud», y si vemos un escrito «debemos decir que el autor no se lo ha tomado en serio si es él mismo serio, y que su pensamiento permanece oculto en la parte más preciada del escritor.

[a] Platón, *Fedro*, 276d.

Si efectivamente hubiera escrito pensamientos que pretende que son serios, habría que decir que no los dioses sino los hombres le han hecho perder la cabeza»[a].

El secreto de Platón debe buscarse más allá de sus diálogos: para comprenderlo es preciso atrapar alguna frase o alguna palabra esencial que deja escapar de cuando en cuando, como ayuda, y ponerlas en relación con otras palabras de los presocráticos y con los acontecimientos de su vida. Este conocimiento que él esconde tanto es siempre la verdad mística juvenil: para convencerse de ello basta ver los únicos escritos en los que se hace alguna alusión a ello, la *República* y la *Carta VII*.

[a] Platón, *Carta VII*, 344c-d; véase también 343a [«cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: que... el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser. Mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, "entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón"», Zaragoza, 1992].

La *República* fue escrita antes del *Parménides*, cuando Platón tenía todavía la esperanza de llevar la comunidad al mundo ideal. La verdad mística, en la objetivación que le da Platón aquí para ponerla en contacto con la esfera humana, queda expresada como principio político, como Bien. El Bien, en su función de suprema *arché*, de suprema razón política del universo, está muy próximo, por un lado, a la Justicia cósmica de los presocráticos, y por otro, a lo Bello del *Simposio*. La diferencia con este último es que lo Bello es el principio político que reina en una comunidad que comprende a todos los amantes, los entusiastas y los místicos, y el Bien es la *arché* que domina en una *pólis* limitada y griega, en la que más que impulso lo que hay es razón y ciencia: entre las dos concepciones median diez años de creciente racionalismo. En este ambiente más frío se da una reticencia mucho mayor a hablar de la intuición más alta que en el *Simposio*. Del conocimiento del Bien no se dice nada: se alude solamente de modo muy claro, pero bastante prosaico, a su naturaleza mística y supra-racional diciendo que lo que es el «descendiente» del Bien (*ékgonos*, y por tanto inferior a él) respecto del intelecto y los inteligibles, se corresponde con lo que

es el sol respecto de la mirada y los objetos visibles.[a]

Se habla otra vez del supremo conocimiento en la *Carta VII*[95]; también aquí los signos de misticismo saltan a la vista[b]: no puede ser otra cosa un conocimiento que no se puede expresar, que nace en el alma de modo súbito y que es comparado, en una imagen tan cara a los místicos de todos los tiempos, con el esplendor de una luz. Además, también la idea individual vuelve a ser entendida místicamente en la *Carta VII*[c]. En este último paso se habla de cuatro grados del conocimiento, el cuarto está constituido por la ciencia y el intelecto (*epistéme kaì noûs*): sin embargo sólo se alcanza la esencia en su pureza en un quinto estadio, que es por tanto necesariamente supra-racional, y se manifiesta como un

[a] Platón, *República*, 508b-c [«yo designaba como hijo del bien, engendrado por este a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquel en la región de lo inteligible, con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella», Pabón/Fernández Galiano, 1969]. Sobre la naturaleza supra-racional del Bien se insiste también en 508e-509a.

[b] Platón, *Carta VII*, 341c-d.

[c] Platón, *Carta VII*, 342a-344b.

relampagueo imprevisto[96]. La transformación de la idea-intuición en idea-concepto ha sido por tanto sólo un medio educativo que en nada ha cambiado su alma: la idea como individualidad *autò kath'hautó* es todavía en la *Carta VII* lo que era en el *Fedón.*

Hasta el final, Platón se divierte cambiando de aspecto, dejando al lector desconcertado. Pero el lector debía esperárselo: sus diálogos son *paidiaí,* chanzas[97].

# Notas

[1] El lema, en los textos mecanografiados D II.1 y D II.2, está sólo en griego; en el ms. falta, pero consta la fecha: «8-10 de marzo-24 de mayo de 1934». También en el ms. en la página siguiente aparece el subtítulo del primer capítulo: «Mística y política en los presocráticos», que será sustituido por «Los presocráticos». En la tesis, con el título general: «Política griega y Platón», el frontispicio de la primera parte (equivalente a *Filósofos sobrehumanos*) lleva el subtítulo: «El origen místico y político de la filosofía griega», mientras que el de la segunda parte (equivalente a *Platón político*) tiene el subtítulo: «El desarrollo del pensamiento político de Platón». Para el paso del *Fedro* véase la pág. 180 de este texto y PHK 285 [258 de la trad. cast.].

[2] *esta expresión*] en el ms. sustituye a «este vocablo».

[3] *griego*] en el ms. sustituye a «homérico».

[4] *estos... Estado*] en el ms. sustituye a «estos no están en condiciones de constituir una ciudad».

[5] Sobre el tema del método de estudio de la filosofía antigua, véase Ppol 22, 131, 133 [30, 173, 175 de la trad. cast.]; PHK 17 y sigs. [25 y sigs. de la trad. cast.]; SG I 9-10 [9-10 de la trad. cast.].

[6] *punto de partida*] en el ms. sustituye a «centro de atención».

[7] *experiencia íntima*] en el ms. sustituye a «lo que han intuido íntimamente».

[8] *Se trata... Platón*] en el ms. sustituye a «Se trata ahora, para captar el origen del pensamiento de Platón, de ver la formación de este misticismo político en algunos presocráticos, y sobre todo de Parménides, que puede considerarse el verdadero precursor de Platón».

[9] Cf. 12B1 DK = SG II 11[A1]: «Las cosas de donde viene el nacimiento a lo que existe son aquellas a donde tiende también su corrupción, como debe ser; pues lo que existe sufre recíprocamente castigo y venganza por su injusticia, según el decreto del Tiempo», y el comentario correspondiente, SG II, 297-299 [299-301 de la trad. cast.]. Para la interpretación política véase también SG II, 32-33 [33-34 de la trad. cast.].

[10] *Heráclito... Grecia*] en el ms. sustituye a «Con Heráclito nos encontramos ante una personalidad que sólo interesa a nuestra tesis desde un punto de vista indirecto. Él es el primer místico completo que encontramos en Grecia».

[11] Sobre la necesidad de comunicar el *lógos* en Heráclito, y sobre el modo de esta comunicación, véase también FE 178-179 [210-212 de la trad. cast.].

[12] 22B76 DK: «El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire y la tierra la muerte del agua [Maxim. Tyr. XLI 4, pág. 481]»; «La muerte del fuego es nacimiento para el aire y la muerte del aire es nacimiento para el agua [Plutarch. *De E.* 18, 392 e]»; «La muerte de la tierra es agua, la muerte del agua es aire y la del aire es fuego, y así de nuevo [Marc. Anton. IV 46]». El fragmento no es aceptado en SG.

[13] Cf. 22A15 DK = SG III 14[A¹137]: «Y Heráclito afirma que el alma es el principio, puesto que es la exhalación de la cual se constituyen todas las demás cosas».

[14] En el ejemplar de Colli de los *Vorsokratiker* de Diels, hay una nota muy posterior: «fuego como símbolo» (DK I, 165).

[15] Sobre el tema del «reposo» en Heráclito y en Nietzsche véase la interpretación dada sucesivamente en DN 107 [78-79 de la trad. cast.] y SG III 14[A62] y la nota correspondiente.

[16] *muy*] en el ms. sustituye a «demasiado».

[17] En el ms. sigue, tachado luego: «lo que todavía no se ha hecho hasta ahora».

[18] Añadido autógrafo al margen de la nota en el texto mecanografiado D II.1: «*Upanishad* tardía. Constituye la cuarta parte en la que se divide OM –parte suprema– también llamada *blitzartig*, "fulgurante", y tiene el *purusha* como divinidad».

[19] Añadido autógrafo al margen del texto mecanografiado D II.2: «Cf. también la proximidad del *purusha* (autorretrato de Durero) con el paso aristotélico: "el ser para Heráclito es un hombre solo" (*Física* 185a7)».

[20] *pensador*] en el ms. sustituye a «filósofo».

[21] Cf. PHK 40 y sigs. [43 y sigs. de la trad. cast.] y SG II 309 [311-312 de la trad. cast.].

[22] *alcanza... creativa*] en el ms. sustituye a «supera el pesimismo del *Fedón* con la afirmación».

[23] En el ms., al margen: «fr. 1, 27».

[24] Para este desarrollo platónico véase en general Ppol.

[25] Cf. PHK 167 [152-153 de la trad. cast.].

[26] *porque... valor*] en el ms. sustituye a «para ver a la luz de este el valor y la finalidad de su escrito».

[27] *educaba*] en el ms. sustituye a «enseñaba sus verdades a».

[28] Este paso y cuanto le precede y sigue en el texto platónico es un punto sobre el que Colli regresará a menudo, también en los años siguientes. Véanse más adelante las págs. 205-206 y compárese con Ppol 19 (lema) y 96 [28, 127-128 de la trad. cast.]; PHK 313 nota [283-284 de la trad. cast.]; Pparm 38; RE [392; 400]; PEAC 29-32 [29-31 de la trad. cast.].

[29] Cf. PHK 167 [152-153 de la trad. cast.]; RE [200; 240]; FE 179 [212-213 de la trad. cast.]; NF 89 [76 de la trad. cast.]; GP 130-134, 144, 147-148 [123-128, 136-137, 140-141 de la trad. cast.].

[30] Cf. PHK 174 y sigs. [158 y sigs. de la trad. cast.]; RE [240a]; GP 186-188, 198-199 [175-177, 186-188 de la trad. cast.].

[31] En PHK 169 nota [154 de la trad. cast.] también se remite a los dos pasos que siguen.

[32] Cf. Pparm. 135-136.

[33] Los atributos del ser serán examinados al detalle en GP 145 y sigs. [137 y sigs. de la trad. cast.].

[34] *y... resultado*] en el ms. sustituye a «que es la expresión».

[35] Cf. GP 153, 188-190 [153, 177-179 de la trad. cast.].

[36] Cf. PHK 176-177 [161-162 de la trad. cast.].

[37] Cf. GP 190 y sigs., 198 [179 y sigs., 186 de la trad. cast.].

[38] Véase en sentido contrario GP 203 [190-191 de la trad. cast.] y el análisis de los pasos parmenídeos aquí tratados.

[39] *intuición*] en el ms. sustituye a «el pensamiento».

[40] *en lo objetivo*] en el ms. sustituye a «en la manifestación».

[41] *sirve para demostrar la*] en el ms. sustituye a «es un signo de la».

[42] *había partido... ser*] en el ms. sustituye a «parte era sentida como una con el ser».

[43] Véase también al respecto PHK 78-79 [77-78 de la trad. cast.] y SG II TH de [PHD 8] y la nota correspondiente.

[44] Cf. para esta parte introductoria PHK 213-217 [193-194 de la trad. cast.] y la nota, también la nota de la pág. 225 [202 de la trad. cast.], y *Emp.* 77-90. En los años en los que trabajaba en *Filósofos sobrehumanos*, Colli escribió también una tragedia sobre Empédocles, por ahora inédita, en la que la muerte del filósofo es la parte destacada.

[45] Para un análisis más profundo véase PHK 225 nota [202 de la trad. cast.], *Emp.* 110 nota. Al margen del ejemplar de DK en la Biblioteca Colli se lee un apunte muy posterior (de alrededor de los años sesenta), correspondiente a 31B129; respecto a *parapídes*: «sede del deseo»; respecto a *oréxaito* (*ereído*): «asaltar, aferrar, tirar hacia fuera, anhelar, desear».

[46] Añadido autógrafo al margen del texto mecanografiado D II.1: «Tal vez no sea casual que Rolland, gran estudioso de Beethoven, haya escrito sobre Empédocles».

[47] La comparación siguiente con Goethe me hace pensar en el v. 29 de 31B17 DK: «por turnos mandan, en el cíclico desarrollo del tiempo» («con el movimiento cíclico de su impulso», en Goethe), para lo cual véase también PHK 234 [212 de la trad. cast.]; o bien el fr. 29, que habla del *Sphaîros*.

[48] El paso de Goethe se cita también en PHK 277 nota [250 de la trad. cast.], pero en relación con la concepción de la mirada en el *Fedro* platónico. Véase también DN 68, 124 [53-54 y 111-112 de la trad. cast.].

[49] En el texto mecanografiado y en el ms: «verso 30»; pero el verso B17, 30 (el fr. 17 es el único que llega a 30 versos) no se adecua en absoluto a la observación que sigue, mientras que sí se ade-

cua B27, 4, y B27 es el fragmento que se examina. Se trata tal vez de un error material debido a la cita anterior del verso 29 del fr. 17.

[50] Cf. Empédocles 31B6 DK.

[51] En el ms. al margen: «v. Plotino III, 8-9».

[52] Para los dioses «de larga vida», de los que se habla en la nota a pie de página, cf. DN 99 [73 de la trad. cast.].

[53] En el ms. y en la tesis sigue una breve frase de enlace con la segunda parte, que sin embargo había sido escrita dos años antes, en 1937, y que he publicado ya con el título de *Platón político*: «En una segunda parte de nuestro trabajo estudiaremos, restringiendo nuestro campo de investigación, el desarrollo de las ideas políticas concretas de Platón».

[54] No he creído oportuno publicar en este volumen el apéndice *El problema de la cronología platónica* porque expone, aunque de una forma más escolar, los resultados que luego se consignarán en el cap. VIII de PHK: «Sobre la composición de los escritos platónicos», al que nos remitimos.

[55] Cf. NF 55 [48 de la trad. cast.].

[56] Cf. también F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, par. 14 (en Nietzsche *Opere*, II, 97-98).

[57] En el texto mecanografiado D II.2, nota al margen: «Dolor del arte».

[58] Sobre el *Gorgias* platónico véase también Ppol 43-47 [57-64 de la trad. cast.].

[59] *El alma... pólis*] primera redacción de PHK 262 [238 de la trad. cast.].

[60] Cf. Heráclito 22B101 DK = SG III 14[A37].

[61] *Este aislamiento... soledad*] primera redacción de PHK 262 [238 de la trad. cast.].

[62] *La elección... sí mismo»*] primera redacción de PHK 262-263 [238-239 de la trad. cast.].

[63] *Platón usa... soledad*] primera redacción de PHK 263-264 [239 de la trad. cast.].

[64] *debe estar... solitaria*] primera redacción de PHK 264 [239 de la trad. cast.].

[65] *Así por ejemplo... sí mismo»*] primera redacción de PHK 264 [240 de la trad. cast.].

[66] Platón, *Fedón*, 69c-d. Cf. NF 54 [47 de la trad. cast.] y SG I 7 [A21] y la nota correspondiente.

[67] *Se habla de la virtud... transhumana*] primera redacción de PHK 266-268 [241-243 de la trad. cast.].

[68] *quizá... íntimo*] en el ms. sustituye a «desde un punto de vista diferente el».

[69] *que... fundamento*] en el ms. sustituye a «que se introduce como confirmación».

[70] *conoce*] en el ms. sustituye a «vive».

[71] *Le conduce a ello... socráticas*] primera redacción de PHK 271-272 [244-247 de la trad. cast.].

[72] En el texto mecanografiado D II.2, nota al margen: «Pesimismo-ascetismo del *Fedón*. Decadentismo».

[73] *está convencido... el amor*] primera redacción de PHK 273 [247 de la trad. cast.].

[74] *suprema*] en el manuscrito sigue, tachado luego: «que en este caso es lo Bello».

[75] *La aspiración cognoscitiva... verdad*] primera redacción de PHK 273-274 [247-248 de la trad. cast.].

[76] *En el objeto... concentrada*] primera redacción de PHK 274 [248 de la trad. cast.].

[77] *la manía... moderado*] primera redacción de PHK 274 [248 de la trad. cast.]. Sobre la *manía* véase también NF 19-21 [16-17 de la trad. cast.]. SG I 25-26 [27-28 de la trad. cast.], 2[A11; 12] y 3[A11].

[78] *Pero Platón... estarlo*] primera redacción de PHK 274-275 nota 7 [248-249 de la trad. cast., nota 181].

[79] *Junto a... frío*] primera redacción de PHK 274-275 [248-249 de la trad. cast.].

[80] *se siente impulsado a amar... terreno*] primera redacción de PHK 278-279 [252-253 de la trad. cast.].

[81] *Solamente... irresoluble*] primera redacción de PHK 279 [252 de la trad. cast.].

[82] *cuando habla... de la esencia*] primera redacción de PHK 279 [253 de la trad. cast.].

[83] Cf. PHK 276, 283 nota, 285 [250, 256, 258 de la trad. cast.]; FE 157 [189 de la trad. cast.], donde se ofrece la traducción «pero la mayoría no se da cuenta de que están poseídos por un dios», que recojo en el lema; SG I 3[A14] y RE [400; 460].

[84] En el manuscrito sigue, tachado luego: «con el aumento de edad del amado».

[85] *política... filosófico*] en el ms. sustituye a «filosófica por medio de un sistema político».

[86] El apéndice a *Filósofos sobrehumanos*, que como ya he dicho, no se publica en esta edición y para el que remito al cap. VIII de PHK: «Sobre la composición de los escritos platónicos».

[87] *El Simposio... vida*] primera redacción de PHK 290 [262 de la trad. cast.].

[88] *en el Fedón las palabras... politicidad*] primera redacción de PHK 290-291 [262 de la trad. cast.].

[89] *El individuo superior... divino*] primera redacción de PHK 290-291 [263 de la trad. cast.].

[90] *el éros... comunidad*] primera redacción de PHK 291 [264 de la trad. cast.]. En el ms. y en la tesis sigue: «En el capítulo siguiente hablaremos más extensamente del *éros* y de la importancia que, desde un punto de vista más estrictamente político, tiene en la estructura del Estado», refiriéndose a Ppol.

[91] Al margen del ejemplar de Platón en la edición oxoniense de J. Burnet, en la Biblioteca Colli, se leen dos apuntes muy posteriores (probablemente de 1960) correspondientes a los pasos citados: referido a 211b: «hindú»; referido a 211a, citado poco después: «ni sensación ni razón».

[92] *Este conocimiento... racional*] primera redacción de PHK 297-298 [268-269 de la trad. cast.].

[93] *Es este... místico*] en el ms. sustituye a «La racionalidad de Sócrates regresa ahora y él desarrolla una doctrina orgánica de la lógica y de la ciencia».

[94] Cf. Ppol, lema de la pág. 19 y pág. 96 [28, 127-128 de la trad. cast.].

[95] En la tesis sigue: «en un paso que citaremos más tarde». El paso es *Carta VII*, 341c-d, me remito a Ppol 19, 96 [28, 127-128 de la trad. cast.].

[96] En el manuscrito, escrito encima: «344b»; al margen: «343c-e es la misma explicación del *Parménides* 344a: συγγενη του πραγματος, "(ni la facilidad de aprender ni la memoria podrían conceder la vista) a quien no tiene la naturaleza afín con el objeto"».

[97] Cf. DN 149 [123 de la trad. cast.].

# Siglas y abreviaturas

**Bidez** *Empédocle*

J. Bidez, *La biographie d'Empédocle,* Gand 1894.

**Bignone** *Empedocle*

E. Bignone, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti,* Roma 1963 (Turín 1916).

**Bruno** ed. Gentile

G. Bruno, *De gli eroici furori,* en *Opere italiane,* vol. II: *Dialoghi morali,* con notas de G. Gentile, Bari 1908 (2.ª edición, Bari 1927).

**Burnet** GPH

J. Burnet, *Greek Philosophy. Part. I. Thales to Plato,* Londres 1914; trad. fr. de A. Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque,* París 1919.

**Deussen** AGPH
P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* vol. I, Leipzig 1894.

DK
*Die Fragmente der Vorsokratiker,* von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, 3 vols., Berlín 1934-1937.

**Doering** *Sokrates*
A. Doering, *Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem,* Múnich 1895.

**Joël** GPH
K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie,* vol. I, Tubinga 1921.

**Joël** *Ursprung*
K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* Basilea 1903.

**Macchioro** *Eraclito*
V. Macchioro, *Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo,* Bari 1922.

**Meyer** GA
E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* vols. IV y V, Stuttgart-Berlín 1901-1902.

**Natorp** *Platos Ideenlehre*
P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus,* Leipzig 1903.

**Nietzsche** *Opere*
F. Nietzsche, *Opere,* edición italiana dirigida por G. Golli y M. Montinari, 19 vols., Milán 1992.

**Pfleiderer** *Heraklit*
E. Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee,* Berlín 1886.

**Reinhardt** *Parmenides*
K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn 1916.

**Robin** *Platon*
L. Robin, *Platon,* París 1935.

**Rostagni** *Pitagora*
A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora,* Turín 1924.

**Salomé** *Nietzsche*
L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken,* Viena 1894; trad. fr. de J. Benoist-Méchin, *Frédéric Nietzsche,* París, 1932.

**Stenzel** *Metaphysik*
J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums,* en *Handbuch des Philosophie I,* Múnich y Berlín 1934.

**Stenzel** *Studien*
J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles,* 2.ª edición ampliada, Leipzig 1931.

**Wilamowitz** *Platon*
U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon,* 2 vols., Berlín 1919.

**Windelband** GPH
W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie,* 3.ª edición revisada, Múnich 1912.

## Obras de Giorgio Colli

DN

G. Colli, *Dopo Nietzsche,* Milán 1974. Trad. de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona 1978.

Emp

G. Colli, *Lezioni di storia della filosofia antica. Empedocle. Parte prima. A. A. 1948-49,* Pisa, s. d. [1949].

FE

G. Colli, *Filosofia dell'espressione,* Milán 1969. Trad. de Miguel Morey, Siruela, Madrid 1996.

GP

G. Colli, *Gorgia e Parmenide,* Milán 2003. Trad. de Miguel Morey, Siruela, Madrid 2010.

NF
G. Colli, *La nascita della filosofia,* Milán 1975. Trad. de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona 1976.

PHK
G. Colli, *La natura ama nascondersi,* Milán 1988 (1.ª edición, Milán 1948). Trad. de Miguel Morey, Siruela, Madrid 2008.

PEAC
G. Colli, *Per una enciclopedia di autori classici,* Milán 1983. Trad. de Pilar Giralt Gorina con el título de *Enciclopedia de los maestros,* Seix Barral, Barcelona 2000.

Pparm
G. Colli, *Lezioni di storia della filosofia antica. Il «Parmenide» platonico. A. A. 1949-50,* Pisa, s. d. [1950].

Ppol
G. Colli, *Platone politico,* Milán 2007 (1.ª edición en «Nuova rivista storica», XXIII, fasc. III y IV, Génova-Roma-Nápoles-Città di Castello 1939). Trad. de Jordi Raventós, Siruela, Madrid 2008.

RE

G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi,* Milán 1983. Trad. de una selección de textos en Narcís Aragay (ed.), *El libro de nuestra crisis,* Paidós, Barcelona 1991.

SG

G. Colli, *La sapienza greca,* 3 vols., Milán 1977-1980. Trad. de Dionisio Mínguez Fernández, Trotta, Madrid 1995-2010.

Ze

G. Colli, *Zenone di Elea,* Milán 1998. Trad. de Miguel Morey, Sexto Piso, México/Madrid 2006.

# Índice de nombres y fuentes[a]



[a] Los números en *cursiva* remiten a las notas.